Die

Bergpredigt Christi

in ihrem organischen Zusammenhange

erklärt von

Dr. Hugo Weiß,
ord. Professor der Theologie am Königl. Lyceum Hosianum
zu Braunsberg.

Mit Approbation des hochw. Herrn Bischofs von Ermland.

Freiburg im Breisgau.
Herder'sche Verlagshandlung.
1892.
Zweigniederlassungen in Straßburg, München und St. Louis, Mo.
Wien I, Wollzeile 33: B. Herder, Verlag.

Die
Bergpredigt Christi
in ihrem organischen Zusammenhange

erklärt von

Dr. Hugo Weiß,
ord. Professor der Theologie am Königl. Lyceum Hosianum
zu Braunsberg.

Mit Approbation des hochw. Herrn Bischofs von Ermland.

Freiburg im Breisgau.
Herder'sche Verlagshandlung.
1892.
Zweigniederlassungen in Straßburg, München und St. Louis, Mo.
Wien I, Wollzeile 33: B. Herder, Verlag.

Druck der Ermländischen Zeitungs- und Verlagsdruckerei (J. A. Wichert) in Braunsberg.

Dem Curat-Clerus

freundlichst gewidmet

vom

Verfasser.

Vorwort.

Man kann nicht behaupten, daß es uns an tüchtigen Commentaren zur Bergpredigt des Herrn mangelt. Wenn trotzdem der Verfasser auch seine Erklärung derselben (eine Ueberarbeitung und Ergänzung von zwei lateinischen Prooemien des Index lectionum Lycei Hosiani) einem weitern Leserkreis vorzulegen sich erlaubt, so thut er dies in der Erwägung, daß erfahrungsgemäß jene Commentare wegen des oft massenhaft in ihnen zusammengedrängten wissenschaftlichen Materials für viele Theologen, namentlich den Seelsorge-Clerus, fast ein Noli me tangere bleiben. Wer nicht Exeget von Fach ist, verzweifelt entweder von vornherein daran, sich durch das dichte Dorngehege minutiöser philologischer Untersuchungen, verschiedener Lesarten, einander widersprechender Interpretationen u. s. w. hindurch zu arbeiten, oder er legt schon nach einer Lectüre von wenigen Seiten den Commentar als eine für ihn zu schwere Kost beiseite. Und doch werden alle Theologen einräumen müssen, daß sich ein genügendes Verständniß und eine volle Würdigung dieser so bedeutsamen Predigt Christi aus einer bloßen Ueberſetzung und einigen erbaulichen, wenn auch von edelster Begeisterung erfüllten Erläuterungen nicht gewinnen läßt. Es schien uns darum gerathen, für die Erklärung einmal eine goldene Mittelstraße zu suchen, welche einerseits zwar einen genügenden Einblick in die hauptsächlichsten hier einschlägigen exegetischen Forschungen, also in die große Geistesarbeit gewährt, die seit Jahrhunderten diesem Evangelienabschnitte zugewandt worden ist, welche aber andererseits auch die erhabenen Gedanken der Predigt möglichst zusammenhängend mit warmem Accent zur Darstellung bringt, um so Lectüre und Studium des Ganzen nicht weniger anregend als belehrend zu gestalten. Ob es uns freilich gelungen ist, dieses Ideal in etwa zu verwirklichen, das müssen wir dem Urtheil wohlwollender Leser überlassen.

Die Bergpredigt ist unfraglich eine der glänzendsten Perlen in dem reichen Schatze der evangelischen Berichte. Wohl niemand wird dieselbe in hingebendem Studium von verschiedenen Seiten betrachten, ohne daß ab und zu ein neuer Lichtstrahl aus ihr sein bewunderndes Auge trifft. Vielleicht werden darum auch einige Resultate unserer Untersuchungen, besonders die über die Composition und Gedankenfolge der Rede, selbst für Männer von Fach nicht ganz uninteressant sein. Möchten dieselben dann bei weiteren wissenschaftlichen Arbeiten über diesen wichtigsten Act neutestamentlicher Gesetzgebung eine freundliche Beachtung finden!

Inhalts-Uebersicht.

Einleitung. Seite
1. Der Bericht der Evangelien im allgemeinen. Gliederung der Bergpredigt 1
2. Zeit und Ort der Bergpredigt 5

Erster Theil der Bergpredigt: Die Erwerbung des Bürgerrechts im messianischen Reich. Matth. 5, 1—16.
A. Allgemeine Anforderungen. Die acht Seligkeiten 5, 1—10 7
B. Besondere Anforderungen an die Vorsteher des messianischen Reiches 5, 11—16 26

Zweiter Theil der Bergpredigt: Das messianische Reich in seinem Verhältniß zum alttestamentlichen Gesetz und zur jüdischen Gesetzesinterpretation. Matth. 5, 17—48.
A. Die Vervollkommnung des Gesetzes innerhalb des Messiasreiches im allgemeinen 5, 17—20 32
B. Die Vervollkommnung einzelner Gesetzesbestimmungen resp. deren sinngemäße Interpretation 5, 21—48.
1. Das fünfte Gebot des Dekalogs 36
2. Das sechste Gebot des Dekalogs 42
3. Die Ehescheidung 45
4. Der Eid 50
5. Die Wiedervergeltung 54
6. Die Feindesliebe 57

Dritter Theil der Bergpredigt: Die rechte Erfüllung der Pflichten im messianischen Reich. Die Intention. Matth. 6, 1 bis 7, 6.
A. Das Almosen 6, 2—4 64
B. Das Gebet. Das Vaterunser 6, 5—15 66
C. Das Fasten 6, 16—18 83
D. Das Verhalten zu den irdischen Gütern 6, 19—34 85
E. Das Verhalten zum Nebenmenschen 7, 1—5. 12. 6. 96

Epilog der Bergpredigt. Matth. 7, 7—11. 13—29 101

Einleitung.

1. Der Bericht der Evangelien im allgemeinen. Gliederung der Bergpredigt.

Je näher der Augenblick heranrückte, in welchem nach Gottes ewigem Rathschlusse der Messias in die Welt treten sollte, desto stärker wuchs auch im jüdischen Volke das lebhafte Verlangen und die innige Sehnsucht nach dem Anbruch der „Fülle der Zeit" (Gal. 4, 4). Allerdings war diese Erwartung eine mannigfach gefärbte. Während tiefer blickende Geister auf Grund der richtig verstandenen alttestamentlichen Prophetie den Immanuel als den geistigen Erlöser von Sünde und Schuld (Luc. 1, 77) und als das trostspendende Licht der Welt (Luc. 2, 25. 32) herbeiwünschten, hofften andere, durch die feurige, patriotische Sprache zahlreicher Apokryphen geblendet, daß der Messias als mächtiger König seine gottlosen Gegner „durch das Wort seines Mundes vernichten" [1], oder als kriegsgeübter Feldherr „große und volkreiche Nationen", d. i. die heidnischen Weltmächte, niederwerfen werde [2]. Der schwere Druck der römischen Faust auf Israels Nacken rief aber naturgemäß gerade die letztere Form der Messiashoffnung als Reaction hervor und versetzte überhaupt die national und religiös tief verletzten Nachkommen Abrahams in eine fast fieberhafte Erregung [3]. Als darum Christus wirklich erschien und sich durch Wort und Werk deutlich, wenn auch meistens nur indirect, als den Langersehnten kundgab, stieg begreiflicherweise die messianische Bewegung bis zum Gipfelpunkt, und gar

---

[1] Psalterium Salom. XVII, 27. Vgl. Haneberg, Geschichte der bibl. Offenbarung. 3. Aufl. S. 553.

[2] *Philo,* De praemiis et poenis § 16. Vgl. Schürer, Geschichte des jüd. Volkes. 2. Aufl. II, 433 f.; 449 f.

[3] Döllinger, Heidenthum und Judenthum S. 770 ff.

bald strömten aus dem ganzen Lande, aus dem fernen Ostjordangebiet nicht weniger als aus Galiläa und Judäa, dichte Schaaren zu ihm (Marc. 1, 45; 3, 7), um seinen Lehren zu lauschen und von seiner Wunderhand berührt zu werden, aber auch, um die Krone des messianischen Königthums auf sein Haupt zu setzen (Joh. 6, 15) und sich selbst einen hervorragenden Platz zu sichern im neuen Reich (Matth. 20, 21. Marc. 10, 37).

Angesichts einer so verschieden gestalteten, Falsches mit Richtigem vermengenden Begeisterung durfte aber mit Bestimmtheit angenommen werden, daß Christus in göttlicher Weisheit bald nach dem Beginn seiner öffentlichen Wirksamkeit sein Volk einmal feierlich und ausführlich aufklären werde über den wahren Charakter des von ihm verkündeten und gegründeten Messias-Reiches. Was bis dahin nur kurz und vorbereitend in einzelnen Synagogen und kleineren Versammlungen hierüber gesagt worden, mußte noch einmal wie in einem Brennpunkte gesammelt und als hellstrahlendes, einheitliches Bild weit hinaus reflectirt werden in alle Schichten der Bevölkerung. Und diese so nothwendige erschöpfende Belehrung wurde thatsächlich vom Herrn gegeben in der berühmten sogenannten Bergpredigt (Matth. 5. 6. 7).

Diese Predigt war also nach unserer Auffassung der hl. Geschichte so fest in den Entwicklungsgang der messianischen Bewegung verflochten, daß es als eine völlige Verkennung angesehen werden muß, wenn Maldonat, Cornelius a Lapide, Reischl u. a. vermuthen, nicht Christus selbst habe sie im Zusammenhange gehalten, sondern der Evangelist Matthäus habe dieselbe compilirt, indem er aus mehreren Lehrvorträgen Jesu eine Reihe von Aussprüchen und Erklärungen unter einem einheitlichen Gesichtspunkte zusammenstellte[1]. Vielmehr dürfen nach unserer Meinung die auch in späteren Lehrvorträgen Jesu noch wiederkehrenden verwandten Gedanken und Anklänge nur gelten als wiederholte Einschärfungen und weitere Ausführungen dieser grundlegenden Programm- und Centralrede, welche Christus selbst halten wollte, weil er sie, menschlich gesprochen, halten mußte[2].

---

[1] *Maldonat,* Comment. in Matth. 6, 9. *Cornelius a Lap.,* Comment. in Luc. 11, 1. Reischl zu Matth. 5, 2. Grimm, Einheit der Evangelien S. 151 ff.

[2] Man übersehe nicht, daß die den Bericht über die Bergpredigt abschließenden Worte (Matth. 7, 28 f.): „Als Jesus diese Worte vollendet hatte, staunten die Volksmassen über seine Lehre, denn u. s. w." bedenklich in der Luft schweben, wenn man die Rede nicht als das Eigenthum des Herrn, sondern als eine Compilation des Evangelisten ansehen will.

Aus der im Vorstehenden entwickelten Sachlage ergibt sich zugleich mit voller Bestimmtheit die Beantwortung der Frage, ob der hl. Lucas oder der hl. Matthäus das der ursprünglichen Rede des Herrn näher kommende Referat gebe. In verhältnißmäßig wenigen Versen berichtet nämlich auch der hl. Lucas (6, 17—49) über diese Rede, welcher der hl. Matthäus in seinen umfangreichen Kapiteln 5—7 einen weit größern Platz einräumt. Nun schrieb der erstere sein Evangelium, das unverkennbar die Universalität des christlichen Heiles betont, zunächst für Heidenchristen[1] und überging deshalb manche Aussprüche und Ereignisse im Leben des Herrn, für welche nur die Judenchristen ein tieferes Interesse und Verständniß besaßen, wogegen Matthäus, zunächst für Judenchristen schreibend[2], die Beziehungen zwischen dem Alten und Neuen Testament sowie alle messianischen Erörterungen Christi mit möglichster Ausführlichkeit in seine Darstellung aufnehmen mußte. Da aber gerade Wahrheiten und Mahnungen letzterer Art Kern und Stern der Bergrede bilden, so folgt, daß unzweifelhaft der hl. Matthäus den genauern Bericht geliefert hat, womit noch keineswegs behauptet wird, daß seine Wiedergabe nun auch als eine wortwörtliche angesehen werden soll.

Die Einrede, einen so langen Vortrag, wie der erste Evangelist ihn biete, habe weder Christus halten, noch sein Zuhörerkreis im Gedächtniß bewahren können, zeugt von sehr geringer Kenntniß orientalischer Sitte und Gewohnheit in alter und neuer Zeit[3]. Speise und Trank fast vergessend, lauschten die Volksschaaren oft stundenlang Jesu ergreifenden Worten (Marc. 6, 34 ff.; 8, 2 ff.), und auch der hl. Paulus unterrichtete die römischen Juden über Christus und das Reich Gottes in ausführlicher Rede „vom Morgen bis zum Abend“ (Apg. 28, 23)[4]. Wir halten also daran fest, daß der hl. Matthäus ein im wesentlichen getreues Bild von der Bergpredigt des Herrn gezeichnet habe, welche Thatsache sicherlich von vielen weniger angezweifelt worden wäre, wenn man mit Leichtigkeit die Gedankenfolge und Disposition erkennen könnte, die Christus hierbei im einzelnen innegehalten. Allein in diesem Punkte geht das Urtheil der Interpreten weit auseinander, und insbesondere zeigt sich deren Rathlosigkeit gegenüber dem 6. Kapitel, das zuweilen geradezu als eine neue Rede angesehen wird[5], wie gegenüber dem 7. Kapitel, das vorgeblich ganz zusammenhanglose Ermahnungen bietet[6]. — Nach sorgfältiger

---

[1] Kaulen, Einleitung in die hl. Schrift § 482. [2] Kaulen a. a. O. § 456.
[3] Tholuck, Die Bergrede Christi. 5. Aufl. S. 7. Schanz, Commentar über das Evang. des hl. Matthäus S. 158. [4] Schegg, Evangelium nach Lucas II, 15.
[5] *Maldonat* l. c. 6, 1. [6] Tholuck a. a. O. S. 368 f.

Abwägung der einzelnen Redeabschnitte glauben wir aber folgende wohlgeordnete Gruppirung der Gedanken in der Predigt des Herrn erkennen und unserer Einzelexegese zu Grunde legen zu dürfen.

Die Charakterisirung des messianischen Reiches und der messianischen Reichsbürgerpflichten unter Berücksichtigung der jüdischen und heidnischen Weltanschauung, Lehre und Praxis, — das ist im allgemeinen der Inhalt der Bergpredigt.

Im besondern werden in ihr nach weisem Plane zunächst die Bedingungen und Anforderungen kurz aufgezählt, an welche der Eintritt in das messianische Reich geknüpft ist, — die sogen. acht Seligkeiten, womit zugleich dieses Reich als ein geistiges klar gekennzeichnet wird. Matth. 5, 3—10. Ein specieller Blick auf die hauptsächlichsten Anforderungen an diejenigen, welche dem Reiche vorzustehen berufen sind, schließt hiernach ungezwungen den ersten Theil der Rede. 5, 11—16.

Die Beantwortung der nunmehr sofort auf allen Lippen schwebenden Frage nach dem Verhältniß des neuen, geistigen Messiasreiches zum alttestamentlichen Gesetz und zur herrschenden Gesetzes-Interpretation gab sodann Veranlassung, sehr eingehend das neue Reich mit seinem Pflichtenkreis als Vervollkommnung und Vollendung des Alten Bundes sowie als Gegenstück des Ideals der herrschenden Schultheorien darzustellen. 5, 17—48.

Ja, noch genauer sollte das Wesen dieses Reiches hervortreten. Unter mehrfachem Hinweis auf heidnische und jüdische Aeußerlichkeit, Welt- und Eigenliebe wollte nämlich Christus an einzelnen Beispielen zeigen, daß bei Erfüllung der neuen Reichsbürgerpflichten, vorzüglich bei Uebung der Almosen-, Gebets- und Fasten-Pflicht, bei der Sorge um irdische Güter und im Verkehr miteinander, stets Motiv resp. dominirendes Regulativ sein müsse die höhere Intention, das Wohlgefallen des allwissenden und gerechten Gottes zu erringen. 6, 1 bis 7, 6.

Hiermit war das Messiasreich nach seinen weiteren und engeren Grenzen und Gesetzen in zunehmender Genauigkeit und Detailzeichnung anschaulich dargestellt, und Christus fügte deshalb in dem Epilog seiner Rede nur noch die Mahnung hinzu, man möge unter vertrauensvollem Gebet nach diesem Reiche streben, dessen Eroberung allerdings schwierig an sich sei und durch falsche Propheten sowie infolge gefährlicher Selbsttäuschung noch mehr erschwert werde. Wer aber trotz alledem mannhaft Hand ans Werk lege, der werde auch sicherlich am Tage des Gerichts eingehen in des verklärten Messiasreiches glückselige Wohnungen. 7, 7—27.

2. Zeit und Ort der Bergpredigt.

1. Das genauere Datum des großartigen Programmentwurfes für das messianische Reich läßt sich zwar mit voller Sicherheit kaum feststellen; doch sprechen gewichtige Gründe für den Beginn des zweiten Jahres der öffentlichen Wirksamkeit Jesu. Nach seiner Taufe im Jordan, auf welche bald ein Paschafest folgte (Joh. 1, 32; 2, 13), verweilte dieser nämlich etwa acht Monate ununterbrochen in Jerusalem und Judäa[1] und zog dann wohl im Monat Kislev (= Dezember), als die Felder sich bereits verheißungsvoll in junges Grün zu kleiden begannen (Joh. 4, 35), durch Samaria nach Galiläa. Hier wirkte er vornehmlich in Kapharnaum und Umgegend, gelegentlich einer größern Missionsreise aber auch an vielen anderen Orten des volkreichen Galiläa (Marc. 1, 14 bis 3, 19), bis das zweite Osterfest nahte, d. i. die Zeit, in welcher die Felder den sie Durchschreitenden bereits reife Aehren darboten (Marc. 2, 23), und in welcher starke Volksschaaren, nicht mehr behindert durch die auch in Paläſtina rauhe winterliche Witterung[2], sich zusammenfinden und tagelang bei dem wunderbaren Lehrer und Arzte ausharren konnten. Jetzt war also für diesen der rechte Augenblick gekommen, sich definitiv mit einem festgeschlosseren Kreise treuer Jünger zu umgeben (Luc. 6, 13 ff.) und die Grundgesetze seines neuen Reiches vor dem gewaltig angeschwollenen Auditorium zu proclamiren.

Zu dem nämlichen Resultate, daß zwischen Jordantaufe und Bergpredigt etwa ein Jahr verflossen sein müsse, führt aber auch eine kurze Betrachtung dieser Predigt selbst. Dieselbe setzt unzweifelhaft an vielen Stellen bei den Zuhörern eine elementare Vertrautheit mit den vorgetragenen Wahrheiten voraus, welche in der angegebenen Zeit durch die sporadisch im ganzen Lande von Christus bereits ertheilten kürzeren Belehrungen sehr wohl gewonnen werden konnte, während ohne eine derartige vorbereitende Durchsäuerung der Volksmassen der Vortrag des Herrn bei seiner häufigen gnomologischen Kürze und Gedrängtheit den meisten wahrscheinlich ein Räthsel geblieben wäre. Auch hiernach kann also kein anderer, wenigstens nicht leicht ein früherer Zeitpunkt mit größerer Wahrscheinlichkeit für diese Rede geltend gemacht werden als der zweite Frühling oder Sommer innerhalb des öffentlichen Lebens Jesu.

---

[1] Friedlieb, Das Leben Jesu Christi S. 367. Schegg, Sechs Bücher des Lebens Jesu I, 171.

[2] Socin-Bädeker, Palästina und Syrien S. LXVIII.

2. Als Stätte der Bergpredigt galt nachweislich schon zur Zeit der Kreuzzüge der zwei Stunden westlich von Tiberias resp. drei Stunden südwestlich von Kapharnaum (Tell Hum) gelegene Doppelhügel Kurun Hattin, derselbe Berg, an dessen Fuße am 4. Juli 1187 die verhängnißvolle Schlacht gegen Salaheddin geschlagen wurde[1]. Weithin sichtbar ragt derselbe in länglichem Viereck mit seinen beiden hornartig aufwärts gebogenen Enden aus der wellenförmigen Hochebene empor und bietet eine herrliche Aussicht bis zu den schneebedeckten Zacken des großen Hermon und dem tiefliegenden blauen Spiegel des Galiläischen Meeres[2], eine Stätte, wie geschaffen als würdige Lehrkanzel für den von Tausenden umlagerten Gottessohn. — Dabei gewährte diesem das Vorhandensein eines niedern und eines höhern Plateaus auf dem Bergrücken[3] die Möglichkeit, sich mit wenigen Getreuen auf dem höhern Gipfel dem Gesichtskreis aller Umstehenden zu entziehen, sei es, um zu beten, sei es, um ungestört wichtige Maßnahmen zu treffen zum Zwecke der Organisation seines Reiches (Luc. 6, 12—16), worauf er, zu dem niedern Plateau wieder hinabgestiegen, von dessen Rande aus an die in der Ebene und am Abhange des Berges gelagerten Volksmassen seine Belehrungen richten konnte (Luc. 6, 17)[4]. — Die von den Lateinern „aufgebrachte" Tradition[5], der Kurun Hattin sei der „Berg der Seligkeiten", ist also keineswegs grundlos; und wenn die Franziskaner des Heiligen Landes in

---

[1] Schon vor Brocardus (1283) kannte Eugesippus (1140) den Ort der Bergpredigt und schätzte seine Entfernung von Kapharnaum auf zwei Meilen, wobei er kaum eine andere als die oben genannte Anhöhe im Auge haben dürfte. Vgl. Sepp, Jerusalem und das hl. Land. 2. Aufl. II, 181.

[2] Raumer, Palästina 4. Aufl. S. 37. Liévin de Hamme, Das hl. Land, III, 150.

[3] Mislin, Die heiligen Orte III, 493.

[4] Der scheinbare Widerspruch zwischen dem hl. Matthäus (5, 1), welcher Jesum zum Zwecke seiner Predigt den Berg hinansteigen, und dem hl. Lucas (6, 17), der den Herrn auf einen ebenen Platz hinabsteigen läßt, löst sich nach unserer Darstellung ganz ungezwungen. Der „ebene Platz" des Lucas liegt noch auf dem Berge, zu dem Christus „hinaufsteigen" (Matth.) mußte. Wir bestätigen hiermit auf Grund der Autopsie Mislins die schon vom hl. Augustinus (De consensu evang. II, c. 19) ausgesprochene Vermuthung: Dominum primo in aliqua excellentiori parte montis cum solis discipulis fuisse, quando ex iis duodecim elegit; deinde cum iis descendisse non de monte, sed de ipsa montis celsitudine in campestrem locum. Die von Euthymius Zigab. (in Matth. 5, 40. 42) u. a. Interpreten aus der angegebenen Differenz gezogene Folgerung, Christus habe an zwei verschiedenen Orten zwei einander ähnliche (Berg-) Predigten gehalten, ist also abzuweisen.

[5] Socin-Bädeker a. a. O. S. 262.

dieser Ueberzeugung noch jetzt alljährlich dorthin eine Wallfahrt unternehmen[1], so kann in unserem Jahrhundert der Ausgrabungen ihre Tradition hier leicht in ebenso überraschender Weise bestätigt werden, wie in Bethphage, Kefr-Kana, St. Johann u. s. w.[2] Einige auf dem Kurun Hattin befindliche Ruinen galten schon um 1600 als Ueberreste einer zu Ehren Doctoris Christi erbauten Kirche[3].

Erster Theil der Bergpredigt.

Die Erwerbung des Bürgerrechts im messianischen Reich.

Matth. 5, 1—16.

A. Allgemeine Anforderungen. Die acht Seligkeiten.

Matth. 5, 1—10.

5, 1. Als er (Jesus) aber die Schaaren sah, stieg er auf den Berg, und nachdem er sich gesetzt, traten seine Jünger zu ihm.
2. Und er that seinen Mund auf und lehrte sie also —

Moses, der alttestamentliche Gesetzgeber, hatte einst, begleitet von seinem treuesten Anhänger Josua, die steinernen Gesetzestafeln von Sinai's heiliger Offenbarungsstätte seinem Volke herabgebracht (Ex. 32, 17; 34, 28). Aehnlich stieg auch Christus, um sich als Gesetzgeber des Neuen Bundes zu documentiren, gleichsam von einem zweiten Sinai, auf welchem er die Nacht vorher im Gebet mit seinem himmlischen Vater sich vereinigt hatte (Luc. 6, 12), zu seinem Volke hernieder, begleitet von den soeben zu seiner steten Gefolgschaft berufenen zwölf Aposteln (Luc. 6, 13 ff.). Mit Recht durfte die am Fuße des Berges harrende Volksmenge aus diesem feierlichen Hervortreten folgern, daß eine außerordentliche Kundgebung Jesu unmittelbar bevorstehe, und in dichteren Schaaren trat sie nun wohl unter und auf dem Abhange zusammen, während der eigentliche Jüngerkreis sich näher dem Herrn gruppirte,

---

1 Mislin a. a. O. III, 495.

2 Das hl. Land 1877, S. 184 ff.; 1881, S. 93 ff.; 1887, S. 101.

3 *Quaresmius,* Elucidatio terrae sanctae tom. II, lib. 7, cap. 1.

welcher alsbald, in der Weise eines jüdischen Lehrers sich niederlassend[1], die folgende Predigt über das messianische Reich mit den weithin vernehmbaren[2] Worten begann:

5, 3—10.

1. Selig die im Geiste Armen, denn ihrer ist das Himmelreich.
2. Selig die Trauernden, denn sie werden getröstet werden[3].
3. Selig die Sanftmüthigen (und Demüthigen), denn sie werden das Land erben.
4. Selig, die hungern und dürsten nach der Gerechtigkeit, denn sie werden gesättigt werden.
5. Selig die Barmherzigen, denn sie werden Barmherzigkeit erlangen.
6. Selig, die reinen Herzens sind, denn sie werden Gott schauen.
7. Selig die Friedensstifter, denn sie werden Kinder Gottes genannt werden.
8. Selig die wegen der Gerechtigkeit Verfolgten, denn ihrer ist das Himmelreich.

Das war die kurze, bündige Antwort auf die in letzter Zeit unausgesetzt Herz und Sinn der Zuhörer beschäftigende Frage: „Ob dieser wohl das glückselige messianische Reich stiften und so Israels tausendjährige, inbrünstige Sehnsucht stillen wird?" — Indirect lautete die Antwort im allgemeinen dahin: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt!" (Joh. 18, 36.) Direct zeichnete sie aber in scharfen Zügen den achtfachen Weg, der in das wahre messianische Reich führt, und der in ihm unermüdlich fortgesetzt werden muß, wenn man dasselbe vollständig in Besitz nehmen will.

Das von dem Messias gestiftete Gottesreich wurzelt nämlich zunächst im Innern eines jeden zum Herrn sich bekehrenden Menschen (Luc. 17, 21); es breitet sodann, einem mächtigen Stamme mit seinem Gezweige gleich, sich aus innerhalb der sichtbaren Kirche (Matth. 13, 31 f.) und ragt in seiner Vollendung mit seiner Krone hinein in die Herrlichkeit des Himmels (Luc. 23, 42 f.): in ihm greifen Irdisches und Himmlisches, Menschliches

---

[1] Keil, Bibl. Archäologie § 132.

[2] Bei der überraschenden Reinheit der Luft in Palästina (Socin-Bädeker a. a. O. S. 104) ist die menschliche Stimme noch in großer Entfernung hörbar. Vgl. Richt. 9, 7 ff.

[3] Die obige Stellung der 2. und 3. „Seligkeit", welche auch Westcott-Hort bietet, ist durch fast alle wichtigeren Codices bezeugt. Nur D stellt die 3. vor die 2. Sentenz. Vgl. Schanz, Comment. zu Matth. 5, 4.

und Göttliches ineinander[1]. Den Zugang also zu diesem Reiche nach allen seinen Dimensionen, mit anderen Worten, die nothwendigsten Schritte, um darin sich das volle Bürgerrecht zu erwerben, beschrieb Christus in den genannten „acht Seligkeiten".

Der Form nach sind dieselben insgesammt sentenzenartige Aussprüche, welche aus zwei Gliedern bestehen. Im ersten wird je eine Tugend genannt, an deren Uebung und Besitz der Eintritt in das „Reich" oder, was dasselbe ist, der Genuß der messianischen „Seligkeit" geknüpft ist; das zweite Glied beschreibt diese Seligkeit auf verschiedene Weise, doch so, daß es jedesmal sinnreich mit dem ersten Gliede correspondirt und in Gemeinschaft mit ihm als ein überraschendes Paradoxon dasteht gegenüber der Lebensweisheit der heidnischen und jüdischen Welt[2].

Was sodann Zahl und Reihenfolge der Makarismen angeht, so darf man sicherlich von vornherein annehmen, daß Christus diese nicht gleichsam aufs Gerathewohl herausgegriffen und planlos aneinander gereiht hat; doch läßt sich näheres hierüber nicht so leicht feststellen. Der hl. Ambrosius, Cornelius a Lap. u. a. sehen in den acht Makarismen eine Scala von ebenso vielen Tugenden, auf der man gradatim zu der höchsten Vollkommenheit und himmlischen Glorie emporsteige[3]. Der hl. Augustinus stellt dieselben in Parallele mit den sieben Wirkungen oder Gaben des Heiligen Geistes (Is. 11, 2)[4]. Daß eine gewisse ethische Stufenfolge in ihnen beobachtet sei, wird auch von vielen neueren Erklärern hervorgehoben[5].

Den richtigsten Einblick hierin werden wir aber vielleicht gewinnen, wenn wir, was wir schon durch unsere obige Nebeneinanderstellung zu erkennen gegeben, in den acht Makarismen zwei sich entsprechende Reihen von Tugenden gepriesen sehen, von denen die zweite Vierzahl eine Steigerung der ersten bildet. Die 5. Tugend ist die potenzirte 1., die 6. die potenzirte 2. u. s. f. Während die ganze erste Tugendreihe einen mehr passiven und privaten Charakter trägt, tritt ersichtlich in der zweiten eine größere Activität hervor nebst einem Heroismus, der gereift ist im Kampfe mit mächtigen Feinden. — Betrachtet man sodann die einzelnen Reihen für sich, so offenbart sich die in ihnen waltende Planmäßigkeit dadurch, daß in der einen wie in der andern die der Augenlust,

[1] Schanz, Apologie des Christenthums II, 472.
[2] Oswald im Kath. Magazin 1844, S. 101 f.
[3] *Ambrosius,* In Luc. 6, 22. *Cornel. a Lap.,* In Matth. 5, 10.
[4] *Augustinus,* De sermone Domini in monte habito I, 11.
[5] Tholuck a. a. O. S. 48. Bisping zu Matth. 5, 10.

Fleisches-(Sinnen-)lust und Hoffart des Lebens (1 Joh. 2, 16) entgegengesetzten Tugenden in gleicher Folge empfohlen werden. Eine Sentenz allgemeinern Inhalts, worin das Vorhergehende noch einmal zusammengefaßt wird, bildet hier wie dort an vierter Stelle den passenden Schluß. Nicht mit Unrecht darf man also in den acht Seligkeiten die Grundgesetze der gesammten christlichen Sittenlehre angedeutet finden[1]. — Die folgenden specielleren Untersuchungen werden die Haltbarkeit unserer soeben aufgestellten Behauptungen noch klarer erweisen.

1. Selig die im Geiste Armen, denn ihrer ist das Himmelreich.

1. Einer sehr beliebten Interpretation zufolge preist Christus an erster Stelle selig die Demüthigen[2]. Man faßt nämlich den Zusatz „im Geiste“ zugleich im objectiven und subjectiven Sinne, objectiv als Bezeichnung des Gebietes, innerhalb dessen die Armuth sich zeigt, nämlich in der Erkenntniß und Willenskraft des Geistes, und subjectiv, insofern der Mensch sich dieser geistigen Armuth klar bewußt ist. „Arm im Geiste“ wären hiernach diejenigen, welche nicht ohne Schmerz erkennen, daß sie hienieden nur einen mangelhaften Einblick in alle, besonders die höchsten Wahrheiten besitzen, und daß ihr Wille, dem schwachen Rohre gleich, zwischen Gutem und Bösem hin und her schwankt. Solche Einsichtigen aber sind mit einem Worte die Demüthigen.

Allein so ansprechend auch diese Deutung erscheint, so ist sie doch abzuweisen sowohl wegen der allzu starken Abweichung der Lucasparallele (Luc. 6, 20. 24), als auch, weil die Tugend der Demuth, wie wir unten zeigen werden, in dem dritten Makarismus gepriesen wird, was nach einer Empfehlung der gleichen Tugend schon an erster Stelle nicht mehr geschehen wäre. — Richtiger hat darum Maldonat unter Berufung auf das Lucasevangelium und nach dem Vorgange von Tertullian, Basilius und Gregor von Nyssa die hier selig gepriesenen Armen als eigentliche Arme und Bedürftige erklärt, dabei jedoch etwas einseitig spiritus mit voluntas identificirt, so daß er vor allem an die „freiwillig Armen“, d. i. an diejenigen denkt, welche dem evangelischen Rathe der Armuth gemäß (Matth. 19, 21) sich ihres gesammten Besitzthums entäußert haben[3].

---

[1] Grimm, Das Leben Jesu III, 52.

[2] *Hieronymus,* In Matth. 5, 3. *Chrysostomus,* Hom. XV in Matth. Reischl, Pölzl u. a. z. d. St.

[3] *Maldonat,* In Matth. 5, 3.

Noch einen Schritt näher zum richtigen Verständniß der vielgedeuteten Sentenz thut Clemens von Alexandrien. Ob Reiche selig werden, oder nicht, sagt er, hänge davon ab, ob dieselben ihren Geist rein und leer von Reichthümern bewahren, oder ob sie ihre Schätze gleichsam in ihrem Geiste mit sich herumtragen. „Arm im Geiste“ und deshalb ein Erbe des Himmels sei also jeder, der die irdischen Güter nur als dona Dei ansehe, auf die er zu Gunsten eines Dürftigern gern zu verzichten bereit sei[1]. Indem wir diese Erklärung des Alexandriners nur etwas erweitern durch ihre Ausdehnung auch auf die schon ursprünglich Armen und Dürftigen, halten wir nun endgiltig für „Arme im Geiste“ alle diejenigen, welche in ihrem tiefsten Innern, d. i. in ihrem Geiste, überzeugt sind von der Armseligkeit und Nichtigkeit der irdischen Güter, und welche deshalb, sind sie bedürftig, geduldig ihre Armuth ertragen, sind sie reich, ihre Güter gern opfern, so daß auch letztere vor Gottes Auge so dastehen, „als besäßen sie nichts“ (1 Kor. 7, 29 f.).

Zu Gunsten dieser unserer Auffassung spricht nicht wenig die große Vorliebe des Herrn für die Armen, denen er sich selbst so ähnlich machte, daß er nicht hatte, worauf er sein Haupt niederlegen konnte (Matth. 8, 20. Luc. 9, 58), und denen vor allen anderen das Reich Gottes gepredigt werden sollte (Matth. 11, 5. Luc. 7, 22. Vgl. Js. 61, 1), wogegen die Reichen, welche nicht zugleich „arm im Geiste“ waren, die Schreckensbotschaft hören mußten, daß es schwer, ja unmöglich für sie sei, in das „Himmelreich“ einzutreten (Matth. 19, 23 f.). — Dieser Ausspruch Christi, so wie wir ihn verstehen, war auch gerade zur Zeit der Bergpredigt um so bedeutungsvoller, je verkehrter damals die heidnische Welt, die selbst in ihren edelsten Vertretern Armuth für eine Schande ansah und den Dürftigen kalt und herzlos verachtete, über irdischen Besitz urtheilte[2], und je mehr auch die Juden, die schon von den Propheten wegen ihrer Unredlichkeit und Geldgier oft gerügt wurden (Os. 12, 8. Am. 2, 6; 8, 5. Mich. 6, 10), seit dem babylonischen Exil von einem maßlosen Handelsgeist erfüllt waren und überhaupt den Werth der irdischen Güter stark überschätzten (Matth. 19, 22)[3].

Und so war denn, ganz anders, als es die in Augenlust versunkene alte Welt erwartete, die Tugend einer willigen Verzichtleistung auf die irdischen Güter oder das innere Losgelöstsein von denselben als erste

---

[1] *Clemens Alex.*, Quis dives salvetur 16 sq.

[2] Hettinger, Apologie des Christenthums, 5. Aufl. II, 1, S. 42.

[3] *Iosephus*, De bello iud. II, 21, 2. Vgl. Riehm, Handwörterbuch des bibl. Alterthums, Art. Handel.

Bedingung genannt für die Aufnahme in das beseligende Reich des Messias.

2. Im zweiten Gliede unserer Sentenz wird der Eintritt der „Armen" in das messianische Reich näher charakterisirt als ein Theilnehmen derselben am „Himmelreich". Dieses Wort, welches von den Evangelisten nur der hl. Matthäus gebraucht, ist dem rabbinischen Sprachgebrauch entnommen, hat aber im christlichen Munde einen neuen Sinn erhalten, wie ja auch dem „Logos" der alexandrinischen Philosophie im Johannesevangelium ein neuer Inhalt gegeben wurde[1]. War *malkuth schamajim* bei den Rabbinen nur die irdische, jüdische Theokratie, vom Herrn des Himmels am Sinai gestiftet[2], so bezeichnete Matthäus hiermit die Erfüllung des alttestamentlichen Typus, d. i. das von dem Messias gestiftete göttliche Reich, insofern es sowohl im Diesseits wie im Jenseits reich ist an himmlischen Gütern und Segnungen[3]. Es dürfen sonach die „im Geiste Armen" freudig hoffen, für ihren Verzicht auf irdische Güter reichlich von Gott entschädigt zu werden, schon hienieden z. B. durch die innere Befriedigung, welche Gott an jedes reine Opfer, auch an das Opfer des Besitzthums, geknüpft hat (Apg. 20, 35), sowie durch den Genuß der kirchlichen Gnadenschätze (Marc. 10, 29 f. 1 Kor. 1; 30), besonders aber im Jenseits, also dann, wenn sie, gleich dem armen Lazarus von den Engeln in den Schoß Abrahams getragen (Luc. 16, 22), den hundertfältigen Lohn des ewigen Lebens in Empfang nehmen werden (Matth. 19, 21; Marc. 10, 30). — In der That, es konnte nicht sinniger ausgedrückt werden: Die geistig „Armen" werden dennoch reich sein in dem gnaden- und segensvollen Reiche Gottes!

2. Selig die Trauernden, denn sie werden getröstet werden.

1. Wie im ersten Makarismus nicht allen Armen ohne Unterschied, sondern nur einem bestimmten Kreise derselben das Bürgerrecht im messianischen Reiche zugesprochen wird, so drängt sich auch bei der zweiten Sentenz sofort die Vermuthung auf, daß wohl nicht jede Trauer als solche in jenes Reich führen werde[4]. Eine Trauer, welche aus Eifersucht, Zorn und ähnlichen verkehrten Affecten entspringt (Sir. 30, 25 ff.),

[1] Maier, Commentar zu Johannes I, 115 f.

[2] *Schöttgen,* Horae hebr. et talmud. p. 1148. [3] Schegg zu Matth. 3, 2.

[4] Treffend sagt Cornelius a Lap. In Matth. 5, 4: „Qui lugent non carne sed spiritu, *τὸ* enim „spiritu" ex versu tertio in omnibus his beatitudinibus est repetendum."

stürzt ja offenkundig ins Verderben: saeculi tristitia mortem operatur (2 Kor. 7, 10). Welches aber Wesen und Charakter der von Christus gepriesenen Trauer sei, lehrt ein Blick in das 61. Kapitel des Propheten Isaias, worauf der Heiland hier wahrscheinlich anspielt, da er kurze Zeit vorher in der Synagoge zu Nazareth jene Verse vorlesend erklärte: „heute ist erfüllt diese Schriftstelle vor euren Ohren“ (Luc. 4, 16 ff.). Es verheißt aber a. a. O. der Prophet seinem Volke eine frohe messianische Zukunft als Belohnung für die aufrichtige Zerknirschung des Herzens, die Israel, zur Erkenntniß seiner bisherigen schweren Versündigung gekommen, im babylonischen Exil und bei anderen göttlichen Strafgerichten gezeigt hatte. Christus, die ganze ihrer Erlösung entgegenseufzende Welt überschauend, scheint also im zweiten Makarismus eine gewisse Bußtrauer zu empfehlen, welche der Mensch über Sünde und Schuld sowie über das hieraus entstammende Elend aller Art empfindet bezw. empfinden soll. — Eine Bestätigung dieser Annahme darf man in der Bemerkung des hl. Paulus über die „Gott wohlgefällige Trauer“ finden, die er den Korinthern durch seine scharfen Zurechtweisungen verursachte. In bußfertigem Sinne hatten sie seine Strafe hingenommen, so daß ihre „Gott gefällige Trauer eine Sinnesänderung bewirkte zu unbereubarem (unwandelbarem) Heile“ (2 Kor. 7, 9 f.).

Es genügt also nicht, das Wort des Herrn mit dem hl. Augustinus auf die über den Verlust ihrer Lieben Trauernden, oder mit B. Weiß auf die wegen ihrer Armuth Betrübten oder ähnlich zu beschränken[2]; dasselbe umfaßt vielmehr die ganze sündige und leidende Menschheit, soweit sie von reumüthiger und gottergebener Gesinnung erfüllt ist, und es harmonirt deshalb auch gut mit der bei einer andern Gelegenheit von Christus ausgesprochenen allumfassenden Ermuthigung: „Kommet zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid; ich will euch erquicken!“ (Matth. 11, 28.)

Allerdings mochten viele Zuhörer der Bergpredigt nicht wenig durch eine Empfehlung der „Traurigkeit“ überrascht sein, da doch umgekehrt die in jedem Menschen wohnende sinnliche Lust dazu anreizt, nach Freude und Genuß zu haschen, und da doch notorisch das zeitgenössische Heidenthum und Judenthum den sinnlichsten Trieben, namentlich der Wollust, ohne Bedenken fröhnte (Röm. 1, 24 ff.; 2, 1 ff.). Allein sollte nicht das eintreten, was selbst einzelne einsichtige Heiden befürchteten, daß nämlich die ganze Menschheit durch die fortgesetzte thierische Genußsucht

---

[2] *Augustinus*, De sermone I, 4. Meyer-Weiß zu Matth. 5, 4.

einem völligen Untergang anheimfallen werde [1], so mußte Christus, der Gesetzgeber einer neuen Zeit, in den Statuten seines Reiches auch die Nothwendigkeit einer ernsten Bußgesinnung und des Kampfes gegen das eigene Fleisch betonen. Neben dem ersten Makarismus mit seiner Spitze gegen die Augenlust stand so durchaus angemessen an zweiter Stelle die Verurtheilung frivoler Sinnenlust.

2. Daß die in das messianische Reich Eintretenden „getröstet“ werden sollen, ist ein Verheißungsbild, welches unzweifelhaft an jene zahlreichen prophetischen Aussprüche des Alten Testamentes anknüpft, in welchen der Messias geschildert wird als der liebreiche Tröster seines Volkes, der „die Thränen hinwegnimmt von jedem Angesichte“ (Is. 25, 8), der „die Trauer der Greise, Jünglinge und Jungfrauen wandelt in Wonne“ (Jer. 31, 13) und der zu dem klagenden Sion spricht: „Ich, ich bin's, der dich trösten wird“ (Is. 51, 12), u. s. w. Darum erwartete der ehrwürdige Simeon den „Trost Israels“ (Luc. 2, 25) und gaben auch die Rabbinen dem kommenden Messias den Beinamen „*Menachem*“, d. i. Tröster [2].

Worin aber im nähern der messianische „Trost“ bestehe, das kann nach unserer obigen Bestimmung der „Trauer“ nicht zweifelhaft sein. Ihn spendet in der diesseitigen Sphäre des Messiasreiches vor allem die Nachlassung von Sünde und Schuld oder das selige Bewußtsein, nicht ferner ein „verlorener Sohn“, sondern mit dem himmlischen Vater versöhnt zu sein (Luc. 15, 20 ff.). Inmitten der Leiden und Kümmernisse dieser Welt zeigt er sich außerdem als eine directe Stärkung von oben, welche die frommen, mit Christus innigst vereinigten Seelen befähigt, sich gleich Paulus ihrer Trübsale sogar zu rühmen (Röm. 5, 3) und zu sprechen: „Erfüllt bin ich mit Trost, übervoll von Freude bei allem meinen Kummer“ (2 Kor. 7, 4. Jac. 1, 12. 1 Petr. 3, 14; 4, 15 f. u. a.). Daß aber auch die Freuden des vollendeten, jenseitigen Messiasreiches eines „tröstlichen“ Charakters nicht entbehren werden, sagen klar die bekannten Worte der Apokalypse: „Und Gott wird abwischen jegliche Thräne von ihren Augen, und der Tod wird nicht mehr sein, nicht Trauer noch Klage noch Pein“ (Apok. 21, 4). — Welch ein überraschend tiefsinniges Wort des Heilandes war also auch dieses: Trauer und schmerzlicher Kampf gegen die irdische Lust, sie sind der Grund freudigen Trostes beim Eintritt in die messianische Gemeinschaft mit Gott!

---

[1] Döllinger a. a. O. S. 729.

[2] *Buxtorf*, Lex. talm. s. v. *nechmah*.

3. Selig die Sanftmüthigen (und Demüthigen), denn sie werden das Land erben.

1. Unsere doppelte Benennung der an dritter Stelle Seliggepriesenen hat ihren Grund in der doppelten Bedeutung des Wortes *πραΰς*. Dem klassischen Sprachgebrauch gemäß ist es gleich lenis, mitis, mansuetus, bezeichnet also jemanden, der sanften Gemüthes ist und Beleidigungen geduldig erträgt. In dem alexandrinischen oder hellenistischen Dialekte aber, welchen die Evangelisten aus der Septuaginta übernahmen[1], trat hierzu noch die Bedeutung humilis, submissus, modestus (Ps. 25, 9; 37, 11. Zach. 9, 9); weshalb denn auch die syrische Peschito bei Uebertragung unserer dritten Sentenz das Wort *makhikha*, d. i. humilis, modestus, gewählt hat[2]. Und in der That haben die Tugenden der Sanftmuth und Demuth eine nahe Verwandtschaft miteinander: nur derjenige, welcher entweder gleich dem göttlichen Heilande seine eigenen Vorzüge hintansetzt oder stets der eigenen Fehler und Unvollkommenheiten gedenkt, d. i. wer demüthig ist, der wird auch sanftmüthig sein gegenüber den Schwächen und Fehlern des Nebenmenschen. Christus selbst verknüpft beides in der bekannten Mahnung: „Lernet von mir, denn ich bin sanftmüthig und demüthig von Herzen" (Matth. 11, 29). Wir dürfen darum bestimmt annehmen, daß dem Gesetzgeber des messianischen Reiches auch in dem vorstehenden Makarismus diese untheilbare Doppeltugend vor Augen geschwebt hat, daß folglich hierdurch auch die dritte böse Lust im Menschenherzen, die Hoffart des Lebens, mitgetroffen wird und getroffen werden sollte.

Dieses war aber sicherlich um so angemessener, als gerade zur Zeit Christi der Hochmuth einen hervorstechenden Zug des heidnischen und jüdischen Lebens bildete. Wenn Tacitus die Juden eine despectissima pars servientium[3], und Cicero deren Religion eine barbara superstitio[4] nannte, so gaben beide Schriftsteller nur einer feindseligen, hochmüthigen Gesinnung gegen die Juden Ausdruck, von der damals alle heidnischen Völker erfüllt waren[5]. Andererseits schüttelten jene den Staub von ihren Füßen, sobald sie aus heidnischen Ländern nach Palästina zurückkehrten; denn die Rabbinen lehrten, daß nicht-israelitisches Land einem Todtenacker gleichzuachten sei, und daß schon die über dem heidnischen

---

[1] Kaulen a. a. O § 67. [2] *Bernstein,* Lex. Syr. s. h. v.
[3] *Tacitus,* Hist. 5, 8. [4] *Cicero,* Pro Flacco c. 28.
[5] Döllinger a. a. O. S. 767. 849 f. Schürer a. a. O. II, 549 ff.

Boden lagernde Luft verunreinige[1]. Welche entsetzliche Rolle die Hoffart außerdem innerhalb der einzelnen antiken Völker spielte, zeigt genugsam die ebenso schändliche als übermüthige Behandlung der zahllosen Sklaven, deren Menschenwürde sogar von einem Plato völlig verkannt wurde[2]. Der Stolz und die Verachtung, womit endlich auch bei den Juden die Pharisäer und andere Mitglieder der höheren Stände auf die niederen Volksschichten, das elende *âm ha ârez*, hinabschauten (Joh. 7, 48 f.), stand dem würdig zur Seite. Selbstverständlich mußten derartige empörende und doch so weit verbreitete Gesinnungen von der Schwelle des messianischen Reiches gleichsam durch einen besondern Reichsgesetzes-Paragraphen entschieden zurückgewiesen werden.

2. Je breiter der Raum ist, den Hochmuth und Zorneserguß in der Welt einzunehmen trachten, desto bedeutsamer mußte es klingen, wenn die Aufnahme der Sanftmüthigen und Demüthigen in das messianische Reich ein „Besitzen" oder „Erben des Landes" genannt wurde. Die jetzt Gebeugten stehen nichtsdestoweniger einst als mächtige Gebieter da! Unzweifelhaft bezeichnet aber jene Redewendung die glückselige Zugehörigkeit zum hehren Reiche Christi. Manche patristische Erklärer sahen allerdings durch das Wort „Land" oder „Erde" rein irdische Güter angedeutet, in deren Besitz ein sanftmüthiger (demüthiger) Mensch komme, während der Gewaltthätige nicht selten trotz seiner „Gewalt" leer ausgehe[3]. Allein da schon die alttestamentlichen Propheten in Canaan, dem Lande der Verheißung, sowie in dessen Hauptstadt Jerusalem oftmals den Typus des messianischen Reiches erkennen (Is. 60, 1 ff.; 65, 9; 66, 10. Jer. 33, 7 ff. Ezech. 34, 27 ff.), so bleiben wir hier am besten bei dem neutestamentlichen Gegenbilde stehen, zumal Christus mit unserer Sentenz wahrscheinlich anspielt auf die ähnlichen Psalmworte (36, 11):

Die Demüthigen werden besitzen das Land
Und sich ergötzen an der Fülle des Friedens.

In den letzten Worten dürfen wir zugleich eine Hinweisung auf die specielle Form sehen, worin die Glückseligkeit der sanft- und demüthigen Bürger des Messiasreiches sich verkörpert: es ist das Hochgefühl einer reinen geistigen Freude, ein Herzensfrieden, den die Welt nicht geben kann (Joh. 14, 27). Und wenn derselbe auch auf Erden noch zuweilen

---

[1] *Sanhedr.* 5, 2. *Lightfoot* Op. II, p. 311. Mischn. ed. *Surenhus* IV, p. 151. Vgl. Haneberg a. a. O. S. 536 f.

[2] *Plato*, De republica 8, 549. [3] *Chrysostomus*, Hom. XV, 3 in Matth.

durch den Angriff übermüthiger und leidenschaftlich erregter Menschen gestört und ins Schwanken gebracht werden kann (2 Kor. 1, 8), so wird er doch um so reicher sich entfalten im himmlischen Reiche inmitten der verklärten „Miterben" des Messias (Röm. 8, 17), an denen voll und ganz sich das prophetische Wort der demüthigen Magd des Herrn erfüllen wird:

Dispersit superbos mente cordis sui . . . et exaltavit humiles! (Luc. 1, 51 sq.)

4. Selig, die hungern und dürsten nach der Gerechtigkeit, denn sie werden gesättigt werden.

1. Nicht leicht ist der Kampf gegen Augenlust, Sinnenlust und Hoffart des Lebens. Und je mehr der Mensch des Kampfes Beschwerde empfindet, desto lebhafter entsteht in ihm der Wunsch, es möchte ihm endlich einmal das Glück zu theil werden, sich an dem ungestörten Besitze der „Gerechtigkeit", d. i. einer vollen Harmonie des menschlichen Wollens und Thuns mit dem heiligen Willen Gottes, erfreuen zu können. Jeder Kämpfer will einmal gekrönt werden! — Der Wohnsitz einer solchen Gerechtigkeit oder Rechtbeschaffenheit, des Abglanzes der paradiesischen Heiligkeit und Gerechtigkeit (Eccl. 7, 30), ist aber das messianische Reich, denn, so rühmt des prophetische Wort von demselben, „wie die Erde hervorbringt ihr Gesproß und der Garten seine Saat, so läßt der Herr aufwachsen Gerechtigkeit vor allen Völkern" (Is. 61, 11), und die heiligen Bewohner dieses Reiches werden, „gereinigt von allen ihren Unreinigkeiten", von Gott „ein neues Herz und einen neuen Geist" empfangen (Ezech. 26, 25 ff. Vgl. Is. 4, 3; 45, 8; 60, 14. 17. 21. Jer. 31, 33).

Es darf also der „geistig Arme", der „Trauernde" und der „Demüthige" aus der sehnsuchtsvollen Betrachtung der ihm im irdischen und mehr noch im verklärten Reiche Gottes winkenden „Gerechtigkeit" frischen Muth schöpfen für seinen harten Lebenskampf, ja diese Sehnsucht selbst ist ihm unserem Makarismus zufolge eine Garantie dafür, daß ihm der Eintritt in das „Reich" nicht wird verwehrt werden. Die vierte Sentenz des Herrn, die drei vorhergehenden noch einmal in sich sammelnd und vervollständigend, schließt also auf das trefflichste die erste Gruppe der „Seligkeiten" ab und bildet zugleich die vermittelnde Brücke zur zweiten Abtheilung, worin die Bewährung der Tugend in mehr nach außen hervortretenden Acten gefordert wird.

Die parallele Sentenz des Lucasevangeliums (6, 21. 25), welche wohl als eine Ausmalung der in der ersten Sentenz erwähnten Armuth

angesehen werden darf, bleibt zunächst bei der Schilderung des äußern Hungerns und Dürstens stehen. Da aber äußere Noth oftmals der Grund für die Sehnsucht nach himmlischen Gütern, mit anderen Worten, der physische Hunger der Grund des geistigen Hungers ist, während andererseits die „Vollsatten" (Luc. 6, 25) kein Verlangen nach der geistigen Speise der Gerechtigkeit zu haben pflegen, so dürfen wir sagen: das Wort des hl. Lucas enthält wenigstens keimartig auch das des hl. Matthäus. — Viel gewaltsamer ist jedenfalls jener Harmonisirungsversuch, welcher annimmt, daß Matthäus ähnlich wie Lucas von einem äußern Hungern und Dürsten „um der Gerechtigkeit willen" rede, also z. B. von solchen Menschen, welche bei ungerechter Verfolgung um Christi willen Noth an Speise und Trank leiden müssen[1]. Der Accusativ *δικαιοσύνην* nennt das Object, wonach man hungert und dürstet; es wäre willkürlich, ihn adverbiell = *διὰ τὴν δικαιοσύνην* oder = *τῆς δικαιοσύνης ἕνεκεν* zu übersetzen.

2. Zu „sie werden gesättigt werden" ist dem Zusammenhang entsprechend nichts anderes zu ergänzen, als „mit Gerechtigkeit" oder „Rechtbeschaffenheit". Diese wird also dem sehnsüchtig nach ihr Verlangenden im messianischen Reiche thatsächlich zu theil, nicht aber ihm nur äußerlich imputirt, wie jetzt selbst akatholische Interpreten unbedenklich einräumen[2]. Ja, läßt der gerechte Bewohner dieses Reiches seinen geistigen Hunger und Durst nicht erlöschen, so wird er in seiner Rechtbeschaffenheit, welche nicht unzutreffend eine complexio omnium virtutum genannt worden ist[3], noch weiter fortschreiten von Stufe zu Stufe, gemäß der Aufforderung des hl. Petrus: „Wachset im Glauben und in der Erkenntniß Gottes" (2 Petr. 3, 18), und des hl. apostolischen Sehers: „Wer gerecht ist, werde noch ferner gerechtfertigt, und wer heilig, noch ferner geheiligt!" (Apok. 22, 11)[4] Und wenn auch naturgemäß der Bürger des irdischen Messiasreiches das Vollmaß der Gerechtigkeit nicht erlangen kann, so ist ihm doch von Christus eine absolute Sättigung durch sie für jenen Moment in Aussicht gestellt, wenn er angethan mit „hochzeitlichem Kleide", dem Sinnbilde vollendeter Heiligkeit und Gerechtigkeit, im verklärten Reiche Gottes zu Tische sitzen wird bei der Hochzeit des Lammes (Matth. 22, 2 ff. Apok. 19, 7 ff.)[5].

---

[1] *Maldonat*, In Matth. 5, 6.

[2] Ibbeken, Die Bergpredigt Jesu S. 28.

[3] *Cornelius a Lap.*, In Matth. 5, 6.

[4] Oswald, Die Lehre von der Heiligung, 3. Aufl. S. 96.

[5] Reischl zu Apok. 19, 8.

5. Selig die Barmherzigen, denn sie werden Barmherzigkeit erlangen.

1. Nicht ohne Grund gelten dem hl. Augustinus, Gregor von Nyssa und Leo dem Großen als „barmherzig“ nur diejenigen, welche durch eine eigentliche Almosenspende der äußern Noth der Bedürftigen steuern[1]. Erfahrungsgemäß gibt ja das zunächst in die Augen springende äußere Elend unseres Nebenmenschen uns oftmals den ersten Anstoß zur Bethätigung der Tugend der Barmherzigkeit, weshalb wohl auch Christus in seiner großen Rede über das Weltgericht als Werke der Barmherzigkeit, welche himmlischen Lohn erwerben, nur äußere Wohlthaten aufzählt (Matth. 25, 31 ff.).

Hiernach würde also der erste Makarismus der zweiten Gruppe genau dem ersten der ersten Gruppe entsprechen: den dort selig gepriesenen „Armen“ stehen hier die Wohlhabenden gegenüber, resp. den mehr passiv von irdischen Gütern sich Fernhaltenden dort die activ ihre Güter Ausspendenden hier. Allein da die geistige Noth und Hilfsbedürftigkeit eine Zwillingsschwester der leiblichen Noth ist und auch der Heiland selbst bei anderen Gelegenheiten wiederholt die geistigen Werke der Barmherzigkeit empfohlen hat (Matth. 5, 44; 9, 13. Luc. 6, 36 f. u. a.), so wird „barmherzig“ hier am besten ganz allgemein von dem Mitleiden mit allen leiblichen und geistigen Nöthen des Nächsten verstanden, so daß die Verwandtschaft zwischen der ersten und fünften „Seligkeit“ zwar noch klar erkennbar ist, die fünfte aber zugleich eine nicht unwesentliche Steigerung des Gedankens bietet.

Wie weit aber das Heidenthum und Judenthum jener Zeit von dem Ideal solch einer allumfassenden Barmherzigkeit entfernt waren, dafür gibt die Geschichte nur zu sprechende Belege. — Mußte nicht im Lande der Gladiatorenkämpfer Mitleid und Barmherzigkeit allmählich ein unbekannter Begriff werden?[2] Selbst Vergilius, einer der achtbarsten Römer, erklärte es für weise, mit einem Nothleidenden Erbarmen nicht zu empfinden[3], und die stoische Philosophie stellte herzlos den Grundsatz auf, barmherzig sei nur der leichtsinnige Thor[4]. — Die Juden aber, obwohl vom mosaischen Gesetz zu milder Behandlung der Unglücklichen

---

1 *Augustinus* l. c. I, 7. *Gregor. Nyssenus*, De beatit. or. 5. *Leo Magnus*, De gradibus ascensionis ad beatit. 7.

2 Friedländer, Sittengeschichte Roms II, 264 ff.

3 *Vergil.*, Georg. II, 499.

4 *Cicero*, Pro Murena c. 29, § 61.

verpflichtet (Lev. 19, 9 f.; 19, 33. Exod. 22, 22 ff. Deut. 24, 19 ff.)[1], zeigten sich doch schon frühzeitig von der Vorstellung beherrscht, daß alles Elend die Folge persönlicher Schuld, eine wohlverdiente Strafe sei (Job 4, 7 f.; 8, 4. Joh. 9, 2), so daß consequent jede barmherzige That als ein Eingriff in das Walten der göttlichen Gerechtigkeit gelten und darum unterbleiben mußte. Welch ein eminenter Fortschritt im sittlichen Leben der Menschheit ward also angebahnt, als dem gegenüber auf dem Berge der Seligkeiten eine opferfreudige Barmherzigkeit gegen jeden leiblich und geistig Nothleidenden als Bedingung für die Aufnahme in das messianische Reich gefordert wurde!

2. Es ist kein leeres Wortspiel, wenn Christus den Eintritt der Barmherzigen in sein Reich oder deren Seligkeit in den diesseitigen und jenseitigen Grenzen dieses Reiches als ein Geschenk der göttlichen Barmherzigkeit darstellt. Allerdings nennen gerade die acht Seligkeiten eine Reihe von Leistungen oder Bedingungen, ohne deren Erfüllung der messianische „Lohn" nicht ertheilt wird; allein deshalb „verdient" doch niemand in pharisäischer Selbstgerechtigkeit jene Seligkeit, sondern er bleibt bei seinem Streben auf Schritt und Tritt abhängig von der göttlichen Barmherzigkeit. Wie schon die anfängliche Hinwendung zu Christus nur möglich wird durch Gottes zuvorkommende Gnade (Joh. 6, 44), so kommen auch die innerhalb des messianischen Reiches vollbrachten guten Werke nur unter göttlicher Gnadenhilfe zu stande (Phil. 2, 13), und es bewahrheitet sich jeden Augenblick an uns das treffende Wort des hl. Augustinus: „Wenn Gott unsere Verdienste krönt, so krönt er nichts anderes als seine Gaben."[2] Auch für den Barmherzigen trifft also in strengstem Sinne das Doppelte zu, daß seine Ernte durchaus entspricht seiner Aussaat (Gal. 6, 8), und daß doch diese Aussaat heranreift im Schoße der göttlichen Barmherzigkeit.

Die einzelnen concreten Wege, auf denen die göttliche Erbarmung der Menschheit ihre Gnaden zuführt, brauchen wir hier nicht zu zeichnen: sie sind so zahlreich wie der Menschen physische und sittliche Schwächen und Gebrechen, die des göttlichen Arztes bedürfen. Bei der Unermeßlichkeit des Gnadenreichthums und der Güte Gottes ist aber zugleich die Hoffnung nicht unberechtigt, daß die himmlische Barmherzigkeit sich oft über Erwarten reich bethätigen und hundertfältigen Lohn jedem zufließen lassen wird, der nur ein einfaches Verdienst sich durch eine barmherzige That erworben hatte (Marc. 10, 29 f. Eccli. 35, 13).

---

[1] Weiß, Moses und sein Volk S. 82. [2] *Augustinus*, Epist. 105.

6. Selig, die reinen Herzens sind, denn sie werden Gott schauen.

1. Wie der fünfte Makarismus noch entschiedener als der erste von den messianischen Reichsbürgern die Beherrschung der Augenlust verlangt, so wendet sich auch der sechste Makarismus noch entschiedener und bestimmter als die ihm parallele zweite Sentenz gegen die sinnliche Lust. Dem dort (in 2.) gegen die Sinnlichkeit aufgerufenen Bußernst steht in unserem, dem sechsten Makarismus, die volle Ueberwindung der eigentlichen Fleischeslust, der stärksten aller sinnlichen Begierden, gegenüber. — Auch ohne den dargelegten Parallelismus zwischen den „Seligkeiten" zu erkennen, also ohne durch ihn eine gewisse Directive zu erhalten, haben schon der hl. Chrysostomus, Euthymius, Theophylakt und neuerdings Calmet und Ibbeken erklärt, daß die sechste Seligpreisung wahrscheinlich die Tugend der Keuschheit oder die Jungfräulichkeit empfehle, diesen schönsten Schmuck eines reinen, bräutlichen Herzens[1]. Wir schließen uns dieser Auffassung namentlich auf Grund folgender beiden Erwägungen an:

a. Der nächstfolgende Theil der Bergpredigt (Matth. 5, 17—48), welcher einen Vergleich zwischen alttestamentlicher und neutestamentlicher Sittenlehre zieht, erscheint guten Theils als ein ausführlicher Commentar zu den Reichsgrundgesetzen der acht Seligkeiten. Nun wird aber neben der Sanftmuth, Barmherzigkeit und anderen, schon in den Makarismen genannten Tugenden von Christus in diesem zweiten, ausführlichern Theile mit besonderem Nachdruck auch die Keuschheit eingeschärft (V. 27—32), es darf also angenommen werden, daß dieselbe auch vorher nicht ganz unerwähnt geblieben ist.

b. Es ist eine allgemeine, auch dem Heidenthum nicht fremde Ueberzeugung, daß unter allen Tugenden am meisten die Keuschheit und Jungfräulichkeit den Menschen würdig mache, in Gottes außerordentliche Nähe zu treten und vor seinem heiligen Angesichte zu verweilen. Die Achtung, deren sich allezeit die jungfräulichen Priesterinnen der Vesta erfreuten, war ein Ausdruck dieser Ueberzeugung auch inmitten der von Unkeuschheit zerfressenen antiken Welt[2]. Das jüdische Gesetz aber bestimmte, daß der Priester während seiner Dienstzeit am Heiligthum sich

---

[1] *Chrysostomus, Euthymius, Theophylact, Calmet,* In Matth. 5, 8. Ibbeken a. a. O. S. 39.

[2] *De Maistre,* Du pape éd. *Lieber* II, 45 ss. Vgl. Hettinger, Apologie II, 3, S. 303.

des ehelichen Lebens enthalten müsse (Ex. 19, 15 ff.), und daß der Hohepriester, welcher nur eine makellose israelitische Jungfrau ehelichen durfte (Lev. 21, 13 f.), schon sieben Tage vor seinen Functionen am großen Versöhnungstage, welche ihn vor den Thron oder das Angesicht des Herrn im Allerheiligsten führten, in strengster keuscher Enthaltsamkeit zu leben habe[1]. Wenn also auch von Christus denen, die reinen Herzens sind, ein „Schauen" Gottes in Aussicht gestellt wird, so liegt es nahe, unter dieser „Reinheit" speciell die Keuschheit oder Jungfräulichkeit zu verstehen.

Von anderen Erklärungen unserer Sentenz kann wohl ernstlich nur die des hl. Augustinus in Betracht kommen, wonach der Heiland hier von den Bürgern seines Reiches die Einfalt und Lauterkeit des Herzens verlangt[2], eine Tugend, die allerdings ziemlich häufig in der Heiligen Schrift empfohlen wird (Matth. 10, 16. Joh. 1, 48. 1 Tim. 1, 5; 3, 9. 1 Petr. 1, 22). Die im Nachsatze des Makarismus gemachte Zusage einer höhern Stufe der Seligkeit spricht jedoch für die Erwähnung einer mehr heroischen Tugend im Vordersatze, als welche wir eben die Keuschheit glauben ansehen zu müssen.

2. In der That bezeichnet nach biblischem Sprachgebrauch das „Schauen" Gottes nicht einfach den Eintritt in die Freuden des messianischen Reiches, sondern den Genuß einer gesteigerten Seligkeit. Da es nämlich im Orient stets als ein besonderer Vorzug galt, das Antlitz eines irdischen Königs zu sehen (2 Sam. 14, 24. 28. 32. Esth. 1, 14), so beschrieben schon die Hagiographen des Alten Bundes die höchste Stufe der himmlischen Seligkeit als eine Anschauung Gottes, des himmlischen Königs (Exod. 33, 18 ff. Ps. 17, 15; 41, 13. Job 19, 26 f.); und noch die Apostel des Herrn lassen das höchste Glück der Seligen darin bestehen, daß dieselben Gott von Angesicht zu Angesicht schauen und von den Stufen seines Thrones nimmer weichen (1 Kor. 13, 12. Apok. 7, 15; 22, 4. Joh. 14, 8). — Es kann also nicht zweifelhaft sein, daß den keuschen, namentlich den jungfräulichen Seelen durch dieses Wort Christi eine überschwengliche Seligkeit verheißen wird; wie denn auch sonst in der Heiligen Schrift die verklärten Jungfräulichen, diese „Erstlings-Blüten" Gottes, als triumphirende Inhaber herrlicher Siegeskronen (Weish. 4, 1 f.) und als nächste und seligste Gefolgschaft des göttlichen Lammes erscheinen (Apok. 14, 4)[3].

---

[1] Scholz, Heilige Alterthümer I, 85. 100; II, 82.

[2] *Augustinus* l. c. I, 8. *Maldonat,* In Matth. 5, 8. et al.

[3] Bisping zu Apok. 14, 4 f.

Wundersame Fügung! Diejenigen, welche die zarte Blume ihrer Herzensreinheit hienieden in schüchterner Zurückgezogenheit zu hüten pflegen, werden nach dem vorstehenden, sechsten Verheißungsworte einst an der Spitze aller anderen Seligen vor das Angesicht Gottes hintreten und als dessen fleckenlose, intimste Freunde der ganzen Welt kund werden! (Apok. 14, 1 ff.)

7. Selig die Friedenstifter, denn sie werden Kinder Gottes genannt werden.

1. Durch die das *εἰρηνοποιοί* des Urtextes genau wiedergebende Uebersetzung „Friedenstifter" lassen wir sofort erkennen, daß der siebente Makarismus zu dem dritten in demselben Verhältnisse steht, welches auch alle übrigen Makarismen der zweiten Gruppe zu denen der ersten Gruppe einnehmen, — in dem Verhältnisse einer Steigerung. Der Sanftmüthige und Demüthige (3.) genießt Frieden auf mehr passive Weise und nur im eigenen Herzen; seine Tugend ist ihm eine Schutzwehr, hinter welcher er sicher ruht bei allem Kampfgetümmel einander feindlicher Parteien ringsum. Der *εἰρηνοποιός* sucht dagegen die eigene Seelenstimmung auch zum beglückenden Eigenthum seiner Mitmenschen zu machen[1]: er dämpft die zornmüthige Erregung erbitterter Gegner, indem er ihnen als bestes Heilmittel die demüthige Erkenntniß ihrer selbst predigt, so daß seine Thätigkeit die der apostolischen Friedensboten fortsetzt, deren erster Gruß beim Betreten eines Hauses lautete: Pax huic domui (Luc. 10, 5), und deren Sendschreiben fast regelmäßig mit dem Wunsche beginnen: Gratia vobis et pax! (Röm. 1, 7. 1 Petr. 1, 2 u. a.)

Wenn aber jemals, so bot besonders zur Zeit Jesu Christi die jüdische und heidnische Welt tausendfältige Gelegenheit zu solch einer friedenstiftenden Thätigkeit. Schroff standen einander im Judenthum mehrere religiöse Secten oder Schulen gegenüber, namentlich jene von Hillel und Schammai, welche bei ihren öffentlichen Disputationen nicht selten vom Worte zur That übergingen und dem Schwerte die Entscheidung überließen[2]. — Mit nicht geringerem leidenschaftlichen Hasse befehdeten einander im Heidenthum Hellenen und Barbaren, Freie und

---

[1] *Hieronymus,* In Matth. 5, 9: Pacifici, qui primum in corde suo, deinde et inter fratres dissidentes pacem faciunt. Vgl. Schanz z. d. St.

[2] Krüger, Arten schlechter Frömmigkeit im Talmud. Theol. Quartalschrift 1887, S. 429 ff.; 599 ff. Jost, Geschichte des Judenthums und seiner Secten I, 262. 278. 291; II, 14.

Sklaven, Aristokraten und Demokraten[1]. Eine derartig zerrissene Welt aber war selbstverständlich der Boden nicht, auf welchem ohne weiteres das Samenkorn des Evangeliums gepflanzt werden und sich gedeihlich entwickeln konnte; denn das Reich Gottes ist „Friede und Freude im Heiligen Geiste" (Röm. 14, 17). Ueberall war also zunächst Frieden zu stiften von den Verkündern des Evangeliums; und er ist noch jetzt jedesmal dort zu allererst zu predigen, wo Hochmuth, Herrschsucht und andere Wurzeln des Unfriedens die Entwicklung des Reiches Gottes hemmen und gefährden. Wohl aber demjenigen, der solch eine Thätigkeit zu Gunsten des Friedens entfaltet! Er erweist sich dadurch nicht bloß werth des einfachen Bürgerrechts im messianischen Reich, sondern er wird in demselben nach Christi Verheißung, ähnlich den an fünfter und sechster Stelle Seliggepriesenen, einer höhern Belohnung theilhaftig werden.

2. Der zweite Theil unserer Sentenz ist nämlich weniger in einfach moralischem, als in eminent messianischem Sinne zu verstehen, d. h. „Söhne Gottes" werden die Friedenstifter genannt werden nicht sowohl, weil sie Gott, der selbst ein „Gott des Friedens" ist (Röm. 15, 33), nur ähnlich sein, sondern weil sie eine hervorragende messianische Ehrenstelle bekleiden werden. Denn wenn schon jeder andere Bürger des messianischen Reiches durch die Taufe dem mystischen Leibe Christi, des natürlichen Sohnes Gottes, eingegliedert (Röm. 6, 3. Gal. 3, 27) und dadurch selbst zur Würde eines (Adoptiv-) Sohnes Gottes erhoben wird (Röm. 8, 15 f.), so werden doch die Friedenstifter dieses Vorzuges sich in besonders hohem Grade erfreuen, da ihnen von allen Seiten Ehre und Anerkennung gespendet werden wird, auch von denen, die ihnen zuvor mit Undankbarkeit, Hohn und Verachtung begegneten[2]. — Eine derartige Interpretation unserer Sentenz ist geboten durch die Wahl des Wortes κληθήσονται (statt ἔσονται), durch welches Verbum die Verleihung eines Ehrennamens oder die allseitige Anerkennung einer Würde angedeutet zu werden pflegt[3]. Demnach werden die Friedenstifter, entsprechend ihrem oft sehr mühe- und opfervollen Auftreten gegen Gewaltthat und Hoffart, im messianischen Reiche den so reich belohnten Barmherzigen und Herzensreinen, den heroischen Bekämpfern der Augen- und Fleischeslust, durchaus würdig zur Seite stehen.

[1] Döllinger a. a. O. S. 666 f.; 711.

[2] *Maldonat* a. l. Vgl. Weish. 5, 3 f.: „Diese sind es, welche wir einst zum Gelächter hatten und als Stichblatt des Uebermuthes . . . siehe, wie sie nun gezählt sind uner die Kinder Gottes!"

[3] Winer, Grammatik des neutestamentl. Sprachidioms, § 65. 8.

8. Selig die wegen der Gerechtigkeit Verfolgten, denn ihrer ist das Himmelreich.

1. In bewunderungswürdiger Weise drückt der Herr im achten Makarismus seinen grundlegenden Belehrungen über Aufnahme und Zugehörigkeit zum messianischen Reiche ein abschließendes Siegel auf. Ebenso wie er in der vierten Seligkeit noch einmal die vorangehenden Sentenzen zusammenfaßte und weiterführte, so sammelt er auch in diesem Schlußwort nochmals die in der zweiten Gruppe genannten Tugenden unter dem einen allgemeinen Gesichtspunkte der Gerechtigkeit oder Rechtbeschaffenheit und steigert zugleich den Gedanken, welcher in ersichtlicher Parallele zum vierten Makarismus steht, dahin, daß man beim Ringen und Streben nach jener Gerechtigkeit sowie bei der Vertheidigung ihres Besitzes sogar einen todesmuthigen Heroismus bethätigen und event. Gut und Blut dafür einsetzen müsse. Ja, die wörtliche Wiederholung der Verheißung des ersten Makarismus „denn ihrer ist das Himmelreich" zeigt die Absicht des Herrn, diesen ganzen Lehrpunkt durch die Rückkehr in den Anfang abzurunden, und läßt uns vermuthen, daß alles bisher über den Kampf gegen Augenlust, Sinnenlust und Hoffart des Lebens bezw. über die entgegengesetzten Tugenden und das messianische Reich Gesagte in unserem letzten Makarismus summarisch mitbegriffen und bestätigt werden soll.

Daß aber den angehenden Bürgern des Messiasreiches „wegen der Gerechtigkeit" thatsächlich Verfolgungen drohen, lehrt schon das Alte Testament. Wie oft wurde David von Saul und anderen Gegnern, denen er Barmherzigkeit erwiesen hatte, undankbar verfolgt! (1 Sam. 24. 26. Ps. 37, 21; 40, 10.) Seiner Herzensreinheit wegen mußte Joseph in Aegypten eine lange Kerkerhaft erdulden (Gen. 39, 7 ff.); und der Psalmist klagte: Cum his qui oderunt pacem eram pacificus; quum loquebar illis, impugnabant me gratis. (Ps. 119, 7. Vgl. Exod. 2, 14.) — Es war also mit Sicherheit anzunehmen, daß in messianischer Zeit, in welcher das Streben nach voller Rechtbeschaffenheit noch intensiver werden mußte, auch der Widerstand und die Verfolgungssucht einer gottentfremdeten Welt gegen die dem Messiasreiche Zuneigenden doppelt heftig entbrennen würden. Da klang denn aber wahrhaft tröstend und ermuthigend in das Herz jedes um die „Gerechtigkeit" Kämpfenden dieses letzte göttliche Verheißungswort, welches gerade eine solche Verfolgung als Bedingung und sicheres Mittel, das Bürgerrecht des messianischen Reiches zu erwerben, proclamirte.

2. Aehnlich wie bei den anderen Makarismen wird jedoch endlich auch hier zu betonen sein, daß der Kampf und die Verfolgung um der

Gerechtigkeit willen nicht bloß bis zum Eintritt in das messianische Reich willig übernommen, sondern daß dieser beschwerliche und dornenvolle Weg opferfreudig auch noch innerhalb seiner Grenzen fortgesetzt werden muß, falls man die „Seligkeit" im vollsten Sinne erringen, d. h. ein Bürger auch des verklärten Gottesreiches oder des Himmels werden will. — Ueber die Nothwendigkeit, jenen Opferweg selbst noch innerhalb des Messiasreiches zu wandeln, konnte für Tieferblickende ein Zweifel nicht bestehen. Je mehr die einzelnen Strahlen der Gerechtigkeit sich in diesem Reiche zu einem hellen Lichte concentriren, um so mehr mußte ja die verkehrte Welt, d. i. gleichsam die Verkörperung der dreifachen bösen Lust, welche das Licht haßt (Joh. 3, 20), die Reichsbürger Christi verfolgen gemäß der Voraussage des Herrn: „Wenn ihr aus der Welt wäret, so würde die Welt das Ihrige lieben; weil ihr aber nicht aus der Welt seid, sondern ich euch aus der Welt auserwählt habe, deshalb haßt euch die Welt" (Joh. 15, 19).

Allein mochten die Christen auch hinfort von den Juden unter schweren Bannflüchen aus der Synagoge gestoßen werden (Joh. 9, 22; 16, 2): die Zugehörigkeit zum wahren Gottesstaate, zu Gottes Kirche, bot dafür einen mehr als tausendfachen Ersatz[1]. Oder mochten sie auch von den Heiden den grausamsten Foltern unterworfen werden: gleich Laurentius konnten sie nun inmitten aller Qualen den Vorgeschmack himmlischer Seligkeit genießen[2], weil diejenigen, die treu sind bis in den Tod, die Krone des Lebens zuverlässig erhoffen dürfen (Apok. 2, 10). — Es überschaut hier sonach mit umfassendem Blick der göttliche Heiland und ermuthigt das ganze tapfere Heer derjenigen, welche Gewalt gebrauchen, um das Himmelreich an sich zu reißen (Matth. 11, 12), — sei es, daß sie, noch in der Vorhalle des Heiligthums kämpfend, blutige Wunden um der Gerechtigkeit willen davon tragen, sei es, daß sie im Heiligthum der Kirche selbst um Christi, der „Sonne der Gerechtigkeit" (Is. 45, 8; 60, 1. 20), willen der Palme des Martyriums gewürdigt werden. In Wahrheit, ein bedeutungsvoller Abschluß des inhaltreichen messianischen Reichsgrundgesetzes! —

B. Besondere Anforderungen an die Vorsteher des messianischen Reiches.

Matth. 5, 11—16.

Wie einst der Prophet Samuel dem in Maspha versammelten israelitischen Volke den von Gott erwählten ersten König Saul feierlich

---

[1] Oswald, Kath. Magazin 1844, S. 469 ff.
[2] Acta martyrum ed. *Ruinart* p. 240.

vorstellte, um diesem die allseitige Anerkennung zu sichern, und wie er hierbei zugleich Gesetz und Richtschnur für das neue Königthum innerhalb des alttestamentlichen Gottesstaates verkündete (1 Sam. 10, 17—25), so richtete auch Christus in der Bergpredigt nach den grundlegenden allgemeinen Belehrungen seine Rede speciell an die in seiner Nähe stehende Schaar der eigentlichen Apostel, um ihre höhere Sonderstellung im messianischen Reiche mit einigen marcanten Grundstrichen zu zeichnen, und um hierdurch zugleich alle Zuhörer zur Anerkennung der Würde und Autorität des Apostolates zu nöthigen. — Anknüpfend an sein letztes, allen Reichsbürgern ohne Ausnahme geltendes Wort, sprach er zu den „Zwölfen“:

5,11. Selig seid ihr, wenn sie euch schmähen und verfolgen und alles Schlechte lügnerisch euch nachreden um meinetwillen.
12. Freuet euch und frohlocket, denn euer Lohn ist groß in dem Himmel; denn also haben sie die Propheten verfolgt, die vor euch gewesen sind.
13. Ihr seid das Salz der Erde. Wenn aber das Salz fade geworden ist, womit soll es gesalzen werden? Zu nichts taugt es mehr, als hinausgeworfen und von den Menschen zertreten zu werden.
14. Ihr seid das Licht der Welt. Nicht kann eine Stadt die auf dem Berge liegt, verborgen sein,
15. Noch auch zündet man ein Licht an und stellt es unter den Scheffel, sondern auf den Leuchter: so leuchtet es allen im Hause.
16. Also leuchte euer Licht vor den Menschen, damit sie eure guten Werke sehen und euern Vater, der im Himmel ist, verherrlichen.

Hiernach verlangte der Herr von den zukünftigen Vorstehern seines Reiches vor allem dreierlei: freudige Standhaftigkeit bei religiösen Verfolgungen (V. 11 f.), unermüdliche Ausspendung der Heilsgnaden (V. 13) und eifrige Verkündigung des Evangeliums in der ganzen Welt (V. 14 ff.).

1. Die Wiederholung und specielle Anwendung des achten allgemeinen Makarismus auf das Apostelcollegium — zumal an erster Stelle — geschah in weisester Absicht. Die Warnung vor einer rein äußerlichen, fleischlichen Auffassung des Messiasreiches, welche indirect aus allen bisherigen Sentenzen herausklang, namentlich aus dem Hinweis des letzten Makarismus auf drohende Verfolgungen, ward hiermit in doppelter Schärfe auch

denjenigen zugerufen, welche als bevorzugte Mitglieder oder Vorsteher des neuen Reiches der Gefahr jener verkehrten Auffassung besonders stark ausgesetzt waren (Matth. 20, 21). In der That, Apostel sein und auf das äußere Glück der Welt verzichten, das mußte nach diesem an die Spitze gestellten Mahnwort des Herrn fast als identisch erscheinen. Die Ueberwindung eines der hartnäckigsten jüdischen Vorurtheile über den Charakter des Messiasreiches wurde somit den Aposteln von vornherein durch Christi weise Pädagogik fürsorglich erleichtert.

Die Feindseligkeit der Welt wird sich aber nach V. 11 zeigen in mündlichen Schmähungen, thatsächlichen Verfolgungen und, wie schon der hl. Augustinus erklärt, in übler, lügnerischer Nachrede[1]. Das in V. 10 entworfene allgemeine Zukunftsbild der Verfolgung wiederholt sich somit hier, den Aposteln angepaßt, ersichtlich in noch grelleren Farben. Ebendeshalb ist auch das ausmalende ψευδόμενοι kein überflüssiger Zusatz im Text[2], wenn auch zweifellos jede üble Nachrede gegen einen echten Apostel des Herrn eine „lügnerische" ist. — Aus dem zum ganzen 11. Verse gehörenden „um meinetwillen", das dem „um der Gerechtigkeit willen" des 10. Verses entspricht, ergibt sich die Wahrheit, daß die volle Gerechtigkeit oder Rechtbeschaffenheit in dem Bekenntniß und der Nachfolge Jesu Christi besteht, sowie, daß ein Martyrium, welches, in momentan aufflackernder Begeisterung übernommen, des höhern Motives entbehrt, keine Billigung verdient. Martyrem non facit poena, sed causa[3].

In V. 12 stützt sich der erste Satztheil auf den zweiten, und dieser auf den dritten; mit anderen Worten, die Freude eines um Christi willen Verfolgten soll hervorgehen aus der Betrachtung des ihm im Himmel hinterlegten Lohnes; die Verleihung eines Lohnes aber soll erschlossen werden aus dem analogen Schicksal der Propheten des Alten Testamentes, deren himmlische Belohnung als selbstverständlich vorausgesetzt werden durfte[4],

---

[1] *Augustinus,* De sermone 5, 14: Aliter maledictum jactatur, cum contumelia coram illo cui maledicitur . . . aliter, quum absentis fama laeditur.

[2] Von Tischendorf in den früheren Ausgaben des Neuen Testamentes gestrichen, wurde es, weil durch fast sämmtliche wichtigen Handschriften bezeugt, von ihm in die edit. VIII critica major wieder aufgenommen.

[3] *Augustinus,* In Psalm., 34, n. 18. Vgl. Brück, Lehrbuch der Kirchengeschichte, 4. Aufl. S. 50 ff.

[4] Als selbstverständlich sollte auch allen gelten, daß dem „Lohn" ein „Verdienst" auf Seiten des Menschen entspricht, — ein Verdienst, erworben in der Kraft oder Gnade Christi. Vgl. Möhler, Symbolik 5. Aufl. S. 201. Ueber die künstliche Interpretation vereinzelter lutherischer Exegeten, welche sich an dieser einfachen Folgerung vorbeizuwinden suchen, siehe Schanz a. a. O. S. 171.

und zwar um so eher, als das israelitische Volk zur Zeit Christi in der Anerkennung und Verehrung dieser Heroen der Vorzeit wetteiferte (Matth. 23, 29). — Als Schlußresultat der ersten speciellen Vorschrift ergab sich somit für die Apostel die Verpflichtung zu freudiger Standhaftigkeit in ihrem dornenreichen, aber nicht weniger ehrenvollen Berufe, diesem Abbilde und dieser Vollendung des hochbegnadigten Prophetenamtes.

2. Die Frage nach dem Sinn des zweiten Mahnwortes Christi (V. 13) ist wegen der Mannigfaltigkeit im Gebrauche resp. in der Symbolik des Salzes sehr verschieden beantwortet worden. — Von der vorschriftsmäßigen Verwendung desselben bei den alttestamentlichen Opfern (Lev. 2, 13. Marc. 9, 48) ausgehend, finden manche hierin die Aufforderung an die Apostel, sich selbst im Dienste des Evangeliums willig zu opfern und auch die übrige Menschheit zu einem Gott wohlgefälligen Opfer zu gestalten[1], eine zu weit hergeholte Deutung, welche wohl nur zutreffend wäre, wenn Christus seine Rede in den Vorhöfen des Tempels, angesichts des hochragenden Brandopferaltars, gehalten und hierbei, wie er es zuweilen liebte, seine Belehrungen an gleichzeitige Cultacte oder auffallende Cultgegenstände angeknüpft hätte[2]. — Calmet urgirt mit irrthümlicher Berufung auf Luc. 14, 35 die Fähigkeit des Salzes, dem Erdboden eine größere Fruchtbarkeit zu verleihen, wonach die Apostel hier angewiesen seien, den Menschen Liebe zur Tugend und Freude am Himmlischen einzuflößen, damit sie die reichliche Frucht guter Werke bringen[3].

Die dem Salze am meisten charakteristische Doppel-Eigenschaft, welche auch von der großen Masse der Zuhörer hier sofort ins Auge gefaßt und sybomlisch angewandt werden konnte, ist aber jedenfalls seine erhaltende und würzende Kraft, jene Eigenthümlichkeit, durch welche die Speisen vor Fäulniß bewahrt und wohlschmeckend gemacht, also wie von einer neuen Lebenskraft durchdrungen werden. In der naheliegenden symbolischen Anwendung mußte dann diese Eigenthümlichkeit bezogen werden auf die Fähigkeit oder die Aufgabe der Apostel, die Menschheit (d. i. die „Erde“ in V. 13) von der Sünde zu befreien und sie wunderbar zu stärken für ein Gott wohlgefälliges Leben. Solch eine heilende und belebende Kraft ist aber wesentlich identisch mit der Gnade des Heiligen Geistes, welche auch nach einem andern biblischen Vergleich „wie Feuer“ die Seelen von allem Unreinen befreit und sie mit heiliger Gluth erfüllt (Matth. 3, 11. Luc. 3, 16). Die Apostel wurden sonach durch

[1] Grimm, Leben Jesu III, 61 ff. [2] Bisping zu Joh. 7, 37 und 8, 12.
[3] Calmet, Comment. zu Matth. 5, 13.

dieses zweite Wort Christi wahrscheinlich zur Gnadenausspendung in den läuternden und heiligmachenden Mysterien des Reiches Gottes berufen und autorisirt. Eine Bestätigung für diese Erklärung wird sich uns am Schlusse des dritten Wortes des Herrn ergeben.

Im zweiten Theile der Mahnung betonte Christus die Schwierigkeit, wenn nicht Unmöglichkeit, fade gewordenem Salz die ursprüngliche Kraft wieder zu verleihen[1]; weshalb es event. gleich werthlosem Straßenkoth zu entfernen und zu zertreten sei. Auf das ernsteste waren damit augenscheinlich die Apostel gewarnt vor Untreue und Gleichgiltigkeit in ihrem hehren Berufe. Denn kam schon jeder andere Diener des Herrn durch das Vergraben seines Talentes in Gefahr, ewig verworfen zu werden (Matth. 25, 25 ff.), so mußte sicherlich die laue oder ungetreue Verwaltung des wichtigsten Amtes im Reiche Gottes den richterlichen Zorn des Herrn noch ungleich stärker herausfordern (Apok. 3, 16). Die Bekehrung eines also Gefallenen wurde hierbei allerdings, wie es auch sehr bald das Beispiel des Judas bestätigte (Matth. 27, 5), als ausgeschlossen betrachtet; womit wenigstens das, was in derartigen Fällen Regel zu sein pflegt, angedeutet werden sollte[2]. — Es bekräftigte also unzweifelhaft dieser ganze Ausspruch, der in seinem zweiten, drohenden Theile einen bemerkenswerthen Anklang an die mehrfachen Weherufe der Relation des hl. Lucas zeigt (Luc. 6, 24 ff.), in den Aposteln nicht wenig die bereits aus dem ersten Ausspruche gewonnene Ueberzeugung von der Hoheit und dem fast erschreckenden Ernste ihres Berufes.

3. Die von der Sünde und deren Folgen zu befreiende und in das Reich Gottes hinüber zu führende Menschheit bedurfte aber neben der neuen Lebenskraft der Gnade, welche hauptsächlich den Willen stählt, noch eines intellectuellen Lichtes zur Beseitigung der die religiöse Erkenntniß bis dahin umfangenden Finsterniß, — des Lichtes der Wahrheit. In dem dritten Mahnworte ernennt deshalb Christus die Apostel zu Trägern und Verbreitern dieses Lichtes (V. 14 ff.), was auch von den lauschenden Volksmassen um so leichter verstanden werden konnte, als Licht und

[1] Von neueren Commentatoren faßt nur noch Ibbeken a. a. O. S. 47 ἁλισθήσεται impersonell und übersetzt demnach: „womit soll man (sie sc. die Erde) salzen"; er gesteht aber zu, daß es „das Einfachste ist, in allen drei Sätzen τὸ ἅλας als Subject beizubehalten".

[2] Wie schon Maldonat z. d. St. richtig erkennt, handelt es sich nicht um die absolute, sondern nur um die relative Unmöglichkeit der Bekehrung eines Apostels. Das Wort ist hier ebenso wenig zu pressen, wie im Hebr. 6, 4—6, wo von der Unmöglichkeit der Bekehrung eines Abgefallenen die Rede ist. „Bei Gott", sagt der Himmelsbote (Luc. 1, 37), „ist nichts unmöglich."

Erkenntniß nach allgemein menschlicher Symbolik einander durchaus entsprechen[1]. — Die beiden Gleichnisse von der „Stadt auf dem Berge“ und dem „Licht auf dem Leuchter“ veranschaulichen sodann diese in dem apostolischen Beruf gelegene Pflicht, das Licht der religiösen Erkenntniß oder, was in diesem Falle dasselbe ist, die Wahrheiten des Evangeliums in die ganze Welt hinauszutragen und mit denselben alle Kreise, die vornehmsten und hervorragendsten (V. 14) nicht weniger als die einfachsten und internsten (V. 15), zu erleuchten und zu erwärmen. — Dabei sollen zugleich ihre „guten Werke“, d. i. ihr gesammtes apostolisches Verhalten, wie ein weithin glänzendes Spiegelbild der mündlichen Predigt ihre Wirksamkeit unterstützen, — zur Ehre und Verherrlichung Gottes, dem höchsten und letzten Ziele der Erschaffung, Erlösung und Heiligung des Menschengeschlechtes.

Der enge Zusammenhang des dritten Ausspruches mit den beiden vorhergehenden Mahnungen ließ übrigens die Apostel sofort die Folgerung ziehen, daß sie sich in der Ausübung auch dieser Berufspflicht durch keinerlei Verfolgung und Leiden irre machen lassen dürften, — ein Gedanke, den ja auch später das wiederholte „Fürchtet euch nicht!“ nahelegte, womit der parallele Auftrag Christi eingerahmt wurde: „Nichts ist verhüllt, was nicht enthüllt werden, oder verborgen, was nicht bekannt werden wird. Was ich euch sage in der Finsterniß, sprechet es aus im Licht, und was ihr ins Ohr höret, verkündet es auf den Dächern! Fürchtet nicht diejenigen, welche den Leib tödten“ u. s. f. (Matth. 10, 26 f.).

Und so wollte denn der menschgewordene ewige Logos als das personificirte „Leben“ und „Licht“ (Joh. 1, 4. 9) nicht bloß in eigener Person die Ströme seiner **Gnade** und **Wahrheit** (Joh. 1, 14. 17) der heilsbedürftigen Menschheit ausspenden, sondern er wollte auch die Apostel als seine Stellvertreter für eine der seinigen durchaus analoge Wirksamkeit zur Verherrlichung Gottes und zum Besten des ganzen Menschengeschlechtes befähigen und autorisiren. Daher im innigen Anschluß an die soeben vollzogene Apostelwahl diese Anrede. Daher endlich noch des Auferstandenen Abschiedswort an die Jünger: „Gehet hin und **lehret** alle Völker und **taufet** sie“ (Matth. 28, 19), in welchem Befehle wie in einem letzten Echo der Bergpredigt eben dieser Doppelauftrag wiederholt wurde, daß die Apostel durch die Wahrheiten des Evangeliums wie durch die sacramentale Gnade die Menschheit für das Reich des Messias gewinnen und somit sich selbst als das **Salz** der Erde und das **Licht** der Welt erweisen sollten.

---

[1] Haneberg, Religiöse Alterthümer S. 343.

Zweiter Theil der Bergpredigt.

Das messianische Reich in seinem Verhältniß zum alttestamentlichen Gesetz und zur jüdischen Gesetzes-Interpretation.

Matth. 5, 17—48.

A. Die Vervollkommnung des Gesetzes innerhalb des Messiasreiches im allgemeinen.

Matth. 5, 17—20.

Schon die bis dahin von dem Herrn ausgesprochenen Wahrheiten und Mahnungen mochten sowohl wegen ihres Inhalts wie wegen ihrer Form bei der lauschenden Zuhörerschaft jenes freudige Staunen erregt haben, das am Schlusse des ganzen Lehrvortrags so unverhohlen zum Ausdrucke kam (7, 28 f.; vgl. Marc. 6, 2; 10, 24. Luc. 4, 22). Weit entfernt von der haarspaltenden Kunst halachischer Gesetzesinterpretation wie von dem phantastischen Legendenschmuck haggadischer Combination, womit die zeitgenössische Schriftgelehrsamkeit in Schule und Synagoge prunkte[1], hatte Jesus in ebenso klaren und einfachen, als bedeutsamen Worten die Grundgesetze für sein Reich verkündigt. Welch ein Unterschied also zwischen seiner, des neuen Lehrers Weisheit und der bisherigen Schulgelehrsamkeit! — Doch wie?! Wird der bewunderungswürdige Redner nicht vielleicht gar das Gesetz selbst antasten, wie er soeben mit dessen bisheriger Auslegung gebrochen hat? Es steht doch nicht etwa das neue messianische Reich in unversöhnlichem, fundamentalem Gegensatz zur ganzen auf das Gesetz basirten Vergangenheit Israels? — Gegenüber solchen und ähnlichen Erwägungen und Befürchtungen seiner Zuhörer begann der Heiland den zweiten Theil seiner Predigt mit den Worten:

5, 17. Wähnet nicht, daß ich gekommen bin, das Gesetz oder die Propheten aufzulösen. Nicht aufzulösen, sondern zu vollenden bin ich gekommen.

18. Denn wahrlich, ich sage euch, bis vergehen Himmel und Erde, soll nicht ein Jota oder ein Häkchen vom Gesetze vergehen, bis alles geschehen sein wird.

[1] Schürer, Geschichte des jüd. Volkes II, 265 ff.

19. Wer also eins von diesen geringsten Geboten löst und demgemäß die Menschen lehrt, der wird selbst ein „Geringster" genannt werden von den Bewohnern des Himmelreichs (= im Himmelreich); wer aber (jene geringsten Gebote) erfüllt und (demgemäß) lehrt, der wird ein „Großer" genannt werden von den Bewohnern des Himmelreichs (= im Himmelreich);

20. Denn, ich sage euch, wenn eure Gerechtigkeit nicht größer ist, als die der Schriftgelehrten und Pharisäer, so werdet ihr nicht eingehen in das Himmelreich.

Also: Keineswegs ist der Alte Bund von jetzt ab bedeutungslos! Wie vielmehr derselbe in seinen messianischen Weissagungen eben jetzt seine höchste Erfüllung findet, so wird auch hinfort, bei Strafe der Nichtaufnahme in das messianische Reich, das alttestamentliche Sittengesetz sogar in noch vollkommnerer Weise als bisher erfüllt werden müssen!

V. 17. Mit „Gesetz und Propheten" bezeichnet nämlich Christus hier, wie der Zusammenhang ergibt, die alttestamentliche Offenbarung hauptsächlich in Ansehung ihrer Vorschriften für das sittliche Leben[1]. Die sofort von ihm V. 21—43 aus dem Alten Testament beispielsweise herausgegriffenen Bestimmungen sind sämmtlich ethischen Inhalts, welchen Charakter auch die an die Spitze des Lehrvortrags gestellten Seligpreisungen trugen. Es werden hier sonach vor allem die ewig giltigen Normen der moralischen Weltordnung, wie sie vom Gesetze proclamirt wurden, auch für das messianische Reich bestätigt mit der Zusage ihrer noch größern Vervollkommnung und Vervollständigung, d. i. ihrer „Erfüllung" (πληρῶσαι). — An zweiter Stelle denkt aber wahrscheinlich Christus auch an die messianisch-prophetische Seite der alttestamentlichen Offenbarung, wie nicht sowohl aus der bloßen Erwähnung der „Propheten" neben dem „Gesetz", als aus der Versicherung in

V. 18. geschlossen werden muß: „bis alles geschehen ist", was doch wohl heißt: bis alle Verbal- und Real-Weissagungen auf den Messias in Erfüllung gegangen sind (dauert die Verbindlichkeit der Offenbarung des Alten Bundes). Schon die patristische Exegese unserer Stelle betont

[1] Den gleichen speciellen Sinn besitzt diese Bezeichnung der alttestamentlichen Offenbarung in dem bekannten Worte Christi: „An diesen zwei Geboten (der Gottes- und Nächstenliebe) hängt das ganze ‚Gesetz und die Propheten'." Matth. 22, 40. Vgl. Matth. 7, 12. Luc. 16, 29.

einmüthig auch dieses „Erfülltwerden" des Alten Testamentes im Leben und Sterben Jesu Christi wie in der Einrichtung und den Schicksalen seiner Kirche[1]. Ein Urtheil über die fernere Verbindlichkeit oder Nichtverbindlichkeit der Ceremonial- und bürgerlichen Gesetze des Alten Bundes wird dagegen bei dieser Gelegenheit nicht gefällt. — „Jota" (resp. *Jod*), d. i. der kleinste Buchstabe des hebräischen Alphabets zur Zeit Christi[2], und „Häkchen", d. i. das oft sehr winzige besondere Merkmal einzelner Buchstaben, z. B. das Strichlein, welches *He* und *Cheth* unterscheidet, bezeichnen symbolisch nicht bloß die geringeren alttestamentlichen Gebote an sich, sondern auch, zufolge V. 21—48, die bisher oft übersehenen Consequenzen und sinngemäßen Ergänzungen jener Gebote. Das alttestamentliche Sittengesetz einschließlich eben dieser zarteren, geistigeren Momente und Ausgestaltungen soll auch im neuen, messianischen Reiche, dem Reiche wahrer Vollkommenheit und „Erfüllung", so lange Himmel und Erde bestehen, seine volle Giltigkeit bewahren. —

V. 19. Folglich: Wer desungeachtet in Praxis und Theorie dieses Gesetz „auflöst", d. h. es bis in seine feineren Verzweigungen hin ignorirt und diese seine eigene Opposition auch anderen anpreist, der wird, nach Maß und Gewicht des messianischen Reiches beurtheilt, als zu leicht und geringwerthig angesehen und den Pharisäern gleichgeachtet werden (V. 20), die des Himmelreiches nicht würdig sind[3]. Wer dagegen mit Wort und That für jenes vollkommene Gesetz eintritt, der ist, auch von der Höhe des messianischen Reiches aus gesehen, wahrhaft groß und besitzt jene „Rechtbeschaffenheit" (*δικαιοσύνη* in V. 20; vgl. V. 6 und 10), welche zum Eintritt in das Himmelreich befähigt.

Indem wir in der vorstehenden Constatirung des Rede-Connexes den Schlußvers (20) enge mit dem vorhergehenden verbinden und ihn speciell als eine Begründung und Bestätigung der ersten Hälfte von V. 19 ansehen, glauben wir die einzig befriedigende Deutung des letztern, schwierigen Verses darzubieten. Wer diese Verbindung übersieht, und das ist in der Regel der Fall, der hält leicht den in V. 19 erwähnten

---

[1] Vgl. Cornelius a Lap. und Calmet zu Matth. 5, 17.

[2] Bickell, Grundriß der hebr. Grammatik I, 8.

[3] Das Unzureichende der pharisäischen „Gerechtigkeit" wird hier als notorisch behandelt, was um so eher geschehen konnte, als Christus ebenso wie sein hl. Vorläufer seit dem Beginn seiner öffentlichen Wirksamkeit oftmals gegen Pharisäer und Schriftgelehrte polemisirt und keinen Zweifel darüber gelassen hatte, daß deren scheinbar so strenge und peinliche Gesetzeserfüllung nur eine rein äußerliche, heuchlerische, daß also ihre „Gerechtigkeit" nur eine Scheingerechtigkeit sei. Vgl. Matth. 3, 7. Marc. 7, 2 ff. Luc. 6, 2. Joh. 8, 3 ff. u. ö.

„Geringsten“ für einen in das Himmelreich bereits Eingetretenen und kommt nun in nicht geringe Verlegenheit bei dem Versuche, die Zugehörigkeit desselben zum Reiche Gottes begreiflich zu machen. So soll es sich hier um Gesetzesübertretungen handeln, die nur aus „Unachtsamkeit und Schwachheit“ erfolgten, und die deshalb zwar nicht den Ausschluß aus dem Himmelreich bewirken, aber doch einen nur sehr geringen Grad von Seligkeit zur Folge haben[1], — gegen welche Abschwächung offenbar der Zusatz spricht, daß der Gesetzesübertreter auch „demgemäß die Menschen lehrt“, was doch unzweifelhaft nur in schwer schuldbarer Verhärtung geschieht. — Andere sehen in dem „Geringsten“ im besondern einen weniger belohnten, weil weniger tüchtigen Apostel und Prediger des Evangeliums[2], der „gleichsam immerdar auf der Schwelle und untersten Stufe der Jüngerschaft stehe, dem vollen Ausschlusse nahe“[3], — wogegen man mit Recht einwenden darf, daß vom 17. Verse ab die specielle Berücksichtigung des Apostelkreises zurücktritt gegenüber der für alle Zuhörer ohne Ausnahme berechneten Belehrung über das Verhältniß des messianischen Reiches zum Alten Bunde.

Sicherlich handelt es sich hier im allgemeinen um solche, welche die Schwelle des messianischen Reiches noch gar nicht überschritten haben, wie bereits der hl. Augustinus zu vermuthen scheint[4], und welche auch, weil den Pharisäern innerlich verwandt, dieselbe niemals überschreiten werden. „Im Himmelreich“ ist sonach nicht zunächst mit „Geringster“ zu verbinden, sondern mit „wird genannt werden“, was unsere obige freiere Uebersetzung klar erkennen läßt. Das Urtheil der Himmelsbewohner über das gesetzliche oder gesetzwidrige Verhalten irdischer Persönlichkeiten ist hiermit gekennzeichnet, wie ja auch sonst Christus an die Theilnahme und das Interesse erinnert, womit „im Himmel“ auf die den Erdenbewohnern drohenden sittlichen Gefahren geachtet wird (Matth. 18, 10). Große Freude herrscht auch „im Himmel“ über einen Sünder, der Buße thut (Luc. 15, 7. 10).

Die Besorgniß, daß der so neu und eigenartig predigende Jesus von Nazareth das Alte Testament zerstören oder abrogiren wolle, war

---

1 Pölzl z. d. St. 2 Schegg z. d. St.

3 Reischl z. d. St. Die ältere Exegese unterschied entweder zwischen jenseitiger und diesseitiger Kirche, welch letzterer der sündhafte „Geringste“ angehöre (so *Gregor. M.*, Moral. 19, 5), oder man dachte an die göttliche Sentenz beim letzten Gericht, die den „Geringsten“ des Himmelreichs für unwerth erkläre. So Chrysostomus, Theophylact u. a. Cfr. *Maldonat* in h. l.

4 *Augustinus* l. c. I., 20: „Et fortasse ideo non erit in regno coelorum, ubi nisi magni esse non possunt.“

somit gründlich im allgemeinen zurückgewiesen, und Christus konnte nunmehr dazu übergehen, im einzelnen klar zu machen, wie er das alttestamentliche Gesetz sogar noch auf eine höhere, geistigere Weise ausgebaut und vervollkommnet oder wahrhaft „erfüllt", und wie er zugleich die pharisäische Schulinterpretation desselben corrigirt wissen wollte. — Daß aber thatsächlich auch der letztere Zweck von Christus neben dem erstern verfolgt wurde, tritt namentlich, wie unten näher dargethan werden wird, in dem von ihm gewählten dritten, vierten und sechsten Beispiel deutlich zu Tage. Es ist durchaus verfehlt, hier ein schroffes „Entweder — Oder" zu constatiren, d. h. entweder mit den meisten katholischen Exegeten nur das neutestamentliche Gesetz dem weniger vollkommenen alttestamentlichen gegenübergestellt zu finden, oder mit den meisten protestantischen Interpreten den Herrn nur gegen die mangelhafte pharisäische Gesetzeserklärung polemisiren zu lassen[1]. Wiegt auch nach unserer Meinung ersteres vor, so hat doch Christus hier, wie sich zeigen wird, das eine gethan, ohne das andere zu unterlassen.

B. Die Vervollkommnung einzelner Gesetzesbestimmungen, resp. deren sinngemäße Interpretation.

Matth. 5, 21—48.

1. Das fünfte Gebot des Dekalogs.

Aus der großen Zahl von Gesetzesbestimmungen, welche er für seinen Zweck verwerthen konnte, ersichtlich solche auswählend, deren fundamentale Bedeutung für das sittliche Leben in die Augen sprang, sprach Christus:

5, 21. Ihr habt gehört, daß den Alten gesagt wurde: „Du sollst nicht tödten; wer aber tödtet, wird dem Gerichte verfallen!"

22. Ich aber sage euch: „Jeder der seinem Bruder zürnt, wird dem Gerichte verfallen; wer aber zu seinem Bruder sagt „„Du Taugenichts!"" wird dem Synedrium, und wer da sagt „„Du Thor (Gottloser)!"" wird der Feuerhölle verfallen."

So schwer schuldbar als bisher die Thatsünde gegen das Leben des Nächsten gewesen war, so schuldbar wird dieser ersten Belehrung zufolge fortan im messianischen Reiche schon die analoge Gedanken- und Wortsünde sein; ja letztere wird unter Umständen einer noch

[1] Vgl. Tholuck a. a. O. S. 132 ff. Schanz a. a. O. S. 181 f.

größern Strafe unterliegen, als jene That. Wohl hatten auch „Gesetz und Propheten“ hin und wieder vor Zorn und Zorneswort gewarnt (Gen. 4, 5 ff. Lev. 19, 17. Ps. 36, 8. Eccl. 7, 10. Spr. 15, 18. Sir. 28, 10 ff. — Gen. 27, 29; 49, 7. Eccl. 10, 20); allein die innere Verwandtschaft von Gedanke, Wort und Werk war bisher noch nicht erörtert, und demgemäß auch die Strafbarkeit der bloßen Gesinnung des Hasses noch nirgends näher festgestellt worden. Durch die Gegenüber- resp. Gleichstellung von Zorn und Mord wurde also das fünfte Gebot vom Herrn in ein ganz neues, helles Licht gerückt, und hiermit von ihm der Anstoß zu einem so bedeutsamen Fortschritt im sittlichen Leben gegeben, wie er zur Zeit des Alten Testamentes noch kaum geahnt werden konnte. Deshalb enthält denn auch diese erste Ausgestaltung und Vervollkommnung des mosaischen Gesetzes seitens des neutestamentlichen Gesetzgebers noch keine Polemik gegen die pharisäische Schriftgelehrsamkeit.

Die „Alten“ in V. 21 sind gemäß der einfachsten und natürlichsten Verbindung des Dativs *ἀρχαίοις* mit *ἐῤῥέθη* die Zeitgenossen des alttestamentlichen Gesetzgebers und selbstverständlich ihre Nachkommen[1], von deren Verpflichtung auf das Gesetz jeder Israelit Ausführliches bei den Sabbath-Vorlesungen in der Synagoge „hörte“. — Der das dekalogische Gebot ergänzende Zusatz „wer aber tödtet, wird dem Gerichte verfallen“ wurde vom Herrn aus Exod. 21, 12 ff. hinzugefügt.

Bei der Aufzählung der neuen, im messianischen Reiche geltenden Bestimmungen ist eine Steigerung der Rede unverkennbar, wie schon die Aufeinanderfolge der drei Gerichtstätten lehrt, vor welche die Schuldigen gewiesen werden. *Κρίσις* ist nämlich das gewöhnliche Lokalgericht der Provinzialstädte (Deut. 16, 18)[2], *συνέδριον* dagegen das höhere Gericht der Hauptstadt (II Chron. 19, 8)[3], die „Gehenna des

---

[1] *ἀρχαίοις* nicht, wie wir es gethan, dativisch zu fassen sondern ablativisch = von den Alten (sc. pharisäischen Interpreten ist gesagt worden), widerspricht der constanten Verbindung des *ἐῤῥέθη* im Neuen Testament mit dem Dativ (Röm. 9, 12. 26. Gal. 3, 16. Apok. 6, 11; 9, 4). Der vermittelnde Vorschlag Bisping's z. d. St., unter *ἀρχαῖοι* die jüdischen Generationen früherer Zeiten zu verstehen, zu denen „die alten Schriftgelehrten“ (im Gegensatz zu Christus) gesprochen hätten, ist ebenfalls unzutreffend, da die pharisäische Schriftgelehrsamkeit zur Zeit Christi noch zu jung war, als daß ihre ersten Vertreter „die Alten“ genannt werden durften. Ersichtlich sind derartige gezwungene Deutungen nur aus der unberechtigten Scheu entstanden, Christum und sein Gesetz dem alttestamentlichen Gesetz und nicht bloß den Interpreten desselben gegenüber zu stellen. [2] *Iosephus*, Antiq., IV, 8, 14.
[3] *Iosephus*, Antiq., IX, 1, 1. Kalthoff, Alterthümer S. 331.

Feuers“ endlich das jenseitige Forum mit dem Nebenbegriff der Furchtbarkeit und der Verdammung[1]. Entsprechend stehen auch die mit der Strafe bedrohten Vergehen im Verhältnisse einer Klimax. Strafwürdiger als der im Innern aufflammende Zorn ist dessen Ausbruch in kränkendem, wenn auch gebräuchlichem Schimpfwort[2]. Dieses aber wird überboten durch den Vorwurf „Du Thor“, wodurch der religiös-sittliche Charakter des Geschmähten tief herabgesetzt werden sollte (Ps. 13, 1; 52, 1).

Es bedarf übrigens kaum der Bemerkung, daß durch alle diese im einzelnen nicht ungebührlich zu pressenden Beispiele nur die Grundzüge einer Warnungstafel gegen alle, auch die scheinbar geringsten Verletzungen des fünften Gebots gezeichnet werden sollten, — Grundzüge, deren weitere Ausführung jedem Zuhörer getrost überlassen werden konnte, weshalb denn auch gerade die auffallendsten Sünden gegen dieses Gebot, die eigentlichen Thatsünden, resp. deren Strafen, gar nicht berührt werden. — So viel war jedenfalls von jetzt ab klar: das messianische Reich verlangte ein weit höheres Maß sittlicher Vollkommenheit, als bisher gefordert worden war, da in ihm die Axt an die Wurzel gelegt werden und schon der erste Keim der sittlichen That mit heiligem, richterlichem Ernst betrachtet werden sollte.

Um nun aber seinen Zuhörern die Nothwendigkeit, jede Zornesgesinnung zu bekämpfen, recht anschaulich zu demonstriren, führt Christus noch zwei praktische Fälle an, welche in dem gemeinschaftlichen Gedanken gipfeln, daß man selbst dann, wenn Zeit und Umstände es sehr erschweren, doch mit energischer Selbstüberwindung jene feindselige innere Regung als die fruchtbare Mutter großer Uebel niederkämpfen und beseitigen müsse.

5, 23. Wenn du also etwa deine Gabe zum Altare bringst und daselbst dich erinnerst, daß dein Bruder etwas gegen dich habe,
24. so lasse dort deine Gabe vor dem Altare und gehe zuvor hin und versöhne dich mit deinem Bruder, und dann komme und bringe deine Gabe dar.

Nichts Wichtigeres und Dringlicheres gab es für den gesammten Zuhörerkreis des Herrn, als zu gewissen Zeiten zum Heiligthum nach Jerusalem zu pilgern und dort an der feierlichen Darbringung heiliger

---

[1] Ueber die Entstehung des neutestamentlichen Terminus „Gehenna des Feuers“ für die Stätte der ewigen Verdammung siehe Kaulen im Kirchenlexikon, 2. Aufl. Art. Gehenna. [2] *Buxtorf,* Lexicon chald. s. v. *reqa.*

Opfer, dem Mittelpunkt des ganzen alttestamentlichen Cultus, sich passiv und activ (Lev. 1, 2 ff.; 12, 6; 14, 19. Num. 6, 14 u. ö.) zu betheiligen. Und doch sollte es nach Christi Wort einen Fall geben, in welchem man seinen Fuß von der geweihten Stätte zurückziehen und die scheinbar unaufschiebbare Opferhandlung unterbrechen müsse, — falls nämlich der Offerent es bis dahin unterlassen hätte, eine im Herzen seines Nebenmenschen — nicht ohne seine Schuld — entstandene feindselige Gesinnung nach Kräften zu tilgen[1]. Erst nachdem das Versäumte nachgeholt, dürfe die heilige Handlung wieder aufgenommen werden. Die Versöhnung mit dem Nebenmenschen bildete hiernach die Conditio sine qua non für die im Opfer erstrebte Versöhnung mit Gott. Welch ein verabscheuungswürdiges, verhängnißvolles Uebel war also eventuell der Zorn gegen den Nächsten, der consequent auch den göttlichen Zorn herausforderte![2]

Es darf beiläufig nicht auffallen, daß Christus, der wiederholt zur Feier der alttestamentlichen Feste nach Jerusalem zog (Joh. 2, 23; 5, 1 u. a.) und sogar die Tempelsteuer für sich zahlte (Matth. 17, 26), auch in obiger Ausführung den levitischen Opfercult als noch zu Recht bestehend betrachtete. Jede geschickte Unterweisung geht von gegebenen, concreten Verhältnissen aus. Für die Zeit aber, in welcher die typischen Schatten des Alten Bundes vor den lichten Gegenbildern des Neuen Reiches zerinnen würden, sah Christus die alsdann ungezwungen sich vollziehende Umformung und Anwendung seiner jetzigen Mahnung voraus. — In der That findet sich schon in apostolischer Zeit bei der Feier der eucharistischen Geheimnisse und zwar in unmittelbarem Anschluß an die heilige Opferung die Sitte des Friedenskusses, auf welche aus eben diesen Worten des Herrn erst das rechte Licht fällt[3]; wie denn auch der

---

[1] Der hl. Chrysostomus, der Auctor operis imperf. und Schegg z. d. St. erschließen aus der Wendung „... daß dein Bruder etwas gegen dich habe", Christus verlange von uns, auch wenn wir den Bruder nicht gekränkt hätten, einen zuvorkommenden Versöhnungsschritt. Der Zusammenhang von V. 22 und 23 zeigt aber, daß der im V. 23 Angeredete nicht ohne Schuld ist. Die obige Redewendung anstatt „... daß du etwas gegen deinem Bruder habest (ihm zürnest)" ist wohl deshalb vom Herrn gewählt, um zu zeigen, daß wir auch die letzten, fast schon übersehenen Ausläufer des Zornes, wie in uns selbst, so auch in dem von uns Erzürnten zu beseitigen uns bemühen sollen.

[2] Gut schon *Tertullian.*, Orat. c. 10: „Quid est ad pacem Dei accedere sine pace, ad remissionem debitorum cum retentione? Quomodo placabit Patrem iratus ad fratrem?"

[3] *Iustin.*, Apol. I, c. 65. Vgl. Kolberg, Verfassung, Cultus und Disciplin der christlichen Kirche nach den Schriften Tertullians S. 108 f.

schöne christliche Brauch, schon bei der Vorbereitung auf den Empfang der heiligen Sakramente voneinander Verzeihung zu erbitten, hauptsächlich in unserer Stelle wurzelt.

Um dem Geiste dieser Worte Christi völlig gerecht zu werden, wird man jedoch, auch abgesehen von dem eigentlichen Opfer des Alten und Neuen Bundes, bei jedem innern Hintritt vor den Herrn, wann immer man auf dem Altare und im Tempel seines Herzens Gott im Gebete eine Gabe darbringt, die verlangte Versöhnung mit dem Nächsten anstreben müssen, wenn möglich durch äußere Bethätigung, wenn nicht, so wenigstens durch eine versöhnliche Gemüthsstimmung und einen opferfreudigen Act aufrichtiger Liebe[1].

Die Nothwendigkeit, dem Zorne entgegenzutreten, auch wo es durch Zeit und Umstände erschwert wird, erfährt sodann eine nicht weniger anschauliche Illustration durch das zweite von Christus gewählte Beispiel:

5, 25. Besänftige deinen Gegner ohne Verzug, solange du noch mit ihm unterwegs bist, damit dich nicht der Gegner dem Richter übergebe, und der Richter dem Schergen, — und du wirst ins Gefängniß geworfen werden.

26. Wahrlich ich sage dir: nicht wirst du von da herauskommen, bis Du den letzten Heller bezahlt hast.

Nur ungern wird sich ein in seinem Rechte Gekränkter dazu verstehen, in einem Augenblicke, wann der angerufene richterliche Urtheilsspruch zu seinen Gunsten nahe bevorsteht, seinen Unwillen fahren zu lassen und von der richterlichen Entscheidung Abstand zu nehmen. Gleichwie nun aber jeder verklagte Beleidiger in wohl verstandenem eigenen Interesse dennoch alles aufbieten wird, um noch im letzten Moment und gleichsam noch vor der Thüre des Richters den Zorn des Beleidigten zu besänftigen, so soll auch jeder Mensch während seiner irdischen Pilgerfahrt ängstlich bemüht sein, den von ihm verschuldeten Groll aus dem Herzen seines Nächsten zu entfernen, damit er nicht im Jenseits dem unerbittlich strengen Urtheilsspruch des göttlichen Richters anheimfalle.

Das zweite Beispiel Christi erhebt sich nach dieser unserer Auffassung sofort über den Werth eines vereinzelten praktischen Falles hinaus zu der Bedeutung eines trefflichen Gleichnisses, in welchem

---

[1] *Augustinus*, De sermone, I, c. 27.

der Verklagte der Erreger des Zornes, der Kläger der Erzürnte, der Richter aber Gott ist, und der Weg zum Gerichtshofe das kurze Leben hienieden bedeutet, das mit dem göttlichen Gerichte endet (Hebr. 9, 27). In dem Beispiele nur eine gewöhnliche irdische „Klugheitslehre“ zu sehen, durch welche die Pflicht der Versöhnung veranschaulicht werde[1], entspricht nicht dem feierlichen Ernste, der die ganze Rede beherrscht und der namentlich in dem Schlusse des Gleichnisses hervortritt. So kann nur der überirdische Richter selbst sprechen, um vor der gefahrvollen Verzögerung einer Versöhnung auf Erden zu warnen. — Nach den schon von Moses getroffenen Bestimmungen (Deut. 1, 16; 21, 18 ff.; 25, 1), welche von den Gesetzesgelehrten später noch genauer fixirt wurden, durften übrigens die Streitenden ihre Sache nur in eigener Person vor den Richtern führen[2]. Auf dem Wege dorthin war also die letzte Möglichkeit einer Versöhnung geboten.

Ob die Schlußworte des Gleichnisses (V. 26): „bis du den letzten Heller bezahlt hast“ die Endlichkeit oder den zeitlichen Abschluß des jenseitigen Strafzustandes andeuten und somit die Existenz eines „Reinigungsortes“ darthun, ist zweifelhaft. Zunächst soll hierdurch wahrscheinlich nur die große Strenge des göttlichen Richters gegen denjenigen hervorgehoben werden, der es versäumte, sich zu rechter Zeit die Verzeihung eines erzürnten Nebenmenschen zu erbitten. Es schießt also einerseits über das Ziel hinaus, zu behaupten, der Verurtheilte könne niemals mehr frei werden, da das Tilgen der Sündenschuld in diesem Zustande der Absperrung eine Unmöglichkeit sei[3] — die Schuld könnte ja event. gesühnt werden nicht vom Gefängnisse aus, sondern durch den im Gefängnisse erduldeten Aufenthalt selbst; — andererseits darf man sich nicht auf ἕως berufen, als weise das Wort auf die mit einem bestimmten Termin beginnende Befreiung aus dem Gefängnisse hin, da vielmehr durch diese Conjunction nur das bis zu einem genannten Termin Dauernde eingeführt wird, ohne alle Berücksichtigung dessen, was jenseits des Termines liegt (vgl. Matth. 1, 25; 5, 18; 22, 44. Joh. 9, 18). Die Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer Beendigung des Strafzustandes blieb also wohl auch hier ganz außer Betracht, da es allein darauf ankam, den großen Ernst des göttlichen Forums zu betonen[4]. Passend

---

[1] Meyer z. d. St. Aehnlich selbst der hl. Chrysostomus, Theophylact, Vatablus u. a.

[2] Saalschütz, Mosaisches Recht 87, § 2. [3] Schanz a. a. O. S. 188.

[4] Von hervorragenden katholischen Exegeten will nur Cornelius a Lap. die Beziehung auf das Purgatorium nicht ausgeschlossen wissen, indem er vorsichtig erklärt: „. . . donec omne debitum solvas, vel lethale et aeternum in inferno,

schloß aber gewiß gerade mit einer solchen erschütternden Drohung diese erste specielle Belehrung des Herrn über die Nothwendigkeit, das vollkommenere Gesetz des messianischen Reiches treulich zu erfüllen.

2. Das sechste Gebot des Dekalogs.

Wesentlich auf dieselbe Art, wie bei der ersten Interpretation einer dekalogischen Vorschrift, zeigte Christus an zweiter Stelle auch betreffs des sechsten Gebotes, daß er, weit entfernt das mosaische Gesetz aufzuheben, dessen Bestimmungen vielmehr zu verschärfen, tiefer zu fassen und specieller auszugestalten, d. i. zu „erfüllen“ gekommen sei. Diese Belehrung lautete:

5, 27. Ihr habt gehört, daß gesagt ist: „Du sollst nicht ehebrechen!“

28. Ich aber sage euch, daß jeder, der nach einem Weibe sieht in Begierde nach ihr, bereits die Ehe mit ihr gebrochen hat in seinem Herzen.

Traf das fünfte alttestamentliche Gebot ausdrücklich nur die äußere That des Todtschlags, so richtete sich auch das sechste Gebot zunächst nur gegen die Thatsünde des Ehebruchs. Gleichwie aber das Gesetz des messianischen Reiches den innern Zornesact den Thatsünden gegen das Leben des Nächsten im wesentlichen gleichstellt und gleich schwer ahndet, so urtheilt es auch über die ehebrecherische Begierde nicht weniger strenge wie über den Ehebruch selbst, und, so muß noch ergänzt werden, belegt beides mit gleicher Strafe. Wohl warnt auch das neunte Gebot des Dekalogs die Israeliten davor, das Weib des Nächsten zu „begehren“ (Deut. 5, 18)[1]; allein abgesehen davon, daß diese Warnung wohl nur einen äußerlichen prophylaktischen Charakter trug, da sie wahrscheinlich einer gröbern Verletzung der Familienbande im Interesse des theokratischen Staates Israels vorbeugen wollte, so fehlte doch bisher noch jede höhere und nähere Belehrung über das moralische Gewicht einer in der innersten Kammer des Herzens sich vollziehenden wollüstigen Begierde. Daß nun schon das freiwillige Verweilen in einer durch einen einzigen Blick entzündeten

---

vel veniale et temporale in purgatorio: ad purgatorium enim inclinat vocula „donec“, quae finiendam significat poenam; haec enim finitur in purgatorio, cum in inferno nunquam terminetur sitque aeterna. Quare ibi durat *τὸ* donec in aeternum.“

[1] Ueber Reihenfolge und Zahl der alttestamentlichen Gebote siehe Weiß, Moses und sein Volk S. 64 f.

unkeuschen Begierde eine selbständige, geistig-sittliche That sei, für einen Bürger des messianischen Reiches nicht weniger schuld- und strafbar, als es nach bisheriger Anschauung der Ehebruch selbst gewesen, — welch einen überraschenden und beschämenden Eindruck mußte solch ein Wort auf die so leicht zur Sinnlichkeit geneigten Zuhörer des Herrn machen, welch eine hohe Vorstellung von der fleckenlosen Schönheit und hehren Würde des Messias-Reiches mußte es erzeugen!

Jene schwerwiegende, schlimme Folge sollte jedoch das Hinschauen nach einem Weibe nur haben, wenn es geschah nicht unwillkürlich, sondern *πρὸς τὸ ἐπιθυμῆσαι*, d. i. zu dem klar erkannten und frei gewollten Zwecke (*πρός*)[1] wollüstigen Behagens, was gerade auch bei unkeuschen Worten und Handlungen das gravirende und entscheidende Moment ist, wonach also diese wesentliche Gleichstellung von ehebrecherischen Gedanken- und Thatsünden sehr gut begreiflich wird.

Die ehebrecherisch angeschaute *γυνή* gilt den Exegeten bald als ein weibliches Wesen schlechthin, verheiratet oder unverheiratet (Vulg. mulier)[2], bald im besondern als Ehefrau (= uxor)[3], je nachdem man in dem Anschauenden einen Ehemann erkennt oder ohne Rücksicht hierauf nur das *μοιχεύειν* (adulterium facere) des Textes gegenüber *πορνεύειν* (scortari) betont. Unserer Meinung nach sind sowohl der den Blick Thuende wie das Weib von Christus als Verehelichte gedacht, da die große Mehrheit der Zuhörer des Herrn und überhaupt seiner erwachsenen Stammesgenossen sicherlich verehelicht war, entsprechend dem Geiste des mosaischen Gesetzes und der constanten Anschauung des israelitischen Volkes über Ehe und Familie (Deut. 25, 5 ff. Gen. 24, 60; 30, 1. Deut. 28, 4. 1 Sam. 1, 11. Ps. 113, 9. Spr. 17, 6. Eccl. 6, 3)[4]. Den Unverehelichten konnte es überlassen bleiben, aus dem Gesagten eine Nutzanwendung auch für sich zu machen, zumal schon bei der messianischen Vervollkommnung des fünften Gebotes nur einzelne Kategorien von Sündern aufgezählt wurden, deren Ergänzung für jeden Zuhörer ebenso leicht wie nothwendig war.

Aehnlich wie bei der vorhergehenden Exemplificirung sollte endlich auch hier noch hervorgehoben werden, daß es zuweilen recht schwer sein

---

[1] *Grimm*, Lexicon s. h. v. umschreibt *πρὸς τό* c. inf. mit eo consilio ut. Vgl Matth. 6, 1; 13, 30; 23, 5; 26, 12. Marc. 13, 22 u. ö.

[2] Euthymius, Meyer, Bisping u. a. z. d. St.

[3] Maldonat, Tholuck z. d. St.

[4] Vgl. den rabbinischen Satz, daß, wer ledig bleibe, das Ebenbild Gottes vermindere und dem gleich sei, welcher Blut vergießt. Haneberg im K.-L. 2. Aufl. IV, S. 155.

mag, das so bedeutend verschärfte neutestamentliche Gebot der Keuschheit zu erfüllen, daß man aber nichtsdestoweniger unter Anwendung heroischer Selbstverläugnung dasselbe erfüllen muß, will man nicht vor dem göttlichen Richterstuhl zu Schanden werden. Das ist der Inhalt der Schlußmahnung:

5, 29. Wenn aber dein rechtes Auge dich ärgert, so reiß es heraus und wirf es von dir; denn es ist dir besser, daß eins deiner Glieder verloren gehe, und nicht dein ganzer Leib in die Hölle geworfen werde.

30. Und wenn deine rechte Hand dich ärgert, so haue sie ab und wirf sie von dir; denn es ist dir besser, daß eins deiner Glieder verloren gehe, und nicht dein ganzer Leib in die Hölle geworfen werde.

„Auge" und „Hand" sind nichts anderes als Bilder für lieb und werth, ja scheinbar unentbehrlich gewordene Personen und Dinge, auf deren Umgang resp. Besitz man verzichten muß, falls sie uns Anlaß geben zu einer Uebertretung des sechsten Gebotes. Schon die patristischen Interpreten erkennen richtig den bildlichen Charakter der Rede, wenn sie auch in der Auslegung des einzelnen erheblich voneinander abweichen, da z. B. der hl. Chrysostomus unter den genannten Aergerniß gebenden Gliedern das die Keuschheit gefährdende „Weib" (V. 28) versteht, während die meisten an nahestehende und vertraute Mitarbeiter, Freunde und Verwandte denken[1].

Die zuerst von Maldonat vorgetragene buchstäbliche Deutung, wonach in hyperbolischer Weise der Befehl ausgesprochen ist, sich eher seiner Glieder zu berauben, als eine Sünde der Unkeuschheit zu begehen, muß zur Einschränkung ein „si fieri posset aut liceret" (Gal. 4, 15) hinzufügen und übersieht außerdem das zweimal gebrauchte Bestimmungswort „rechts", worin allein schon ein Wink für das Bildliche der Rede gegeben wird. Würde doch event. nach der thatsächlichen Vernichtung des rechten Auges noch das linke mit der gleichen Befähigung, Aergerniß zu geben, übrig bleiben, während bei der bildlichen Erklärung sofort sich der völlig befriedigende Gedanke ergibt, daß selbst das liebste und bedeutendste irdische Gut, d. i. ein „rechtes" Glied, um der Keuschheit

---

[1] *Chrysostomus,* Hom. 17 in Matth., *Augustinus* l. c. I, 13, 38. An zweiter Stelle tritt auch der hl. Hieronymus für die zuletzt erwähnte Deutung ein, nachdem er Augen und Hand zunächst als Bilder leichtfertiger Gedanken und gefährlicher Leidenschaften erklärt hat.

willen geopfert werden muß[1]. — Vollständig ausgeführt würde das schöne Gleichniß lauten: Gleichwie es für den Leib besser ist, einzelne seiner edelsten und wichtigsten Glieder zu verlieren, als in seiner Gesammtheit vernichtet zu werden, so ist es für den Bürger des messianischen Reiches ersprießlicher, dem scheinbar Besten und Werthvollsten hienieden zu entsagen, als durch dasselbe zu ehebrecherischer Lust verführt des höllischen Feuers schuldig zu werden. —

3. Die Ehescheidung.

Legte schon die soeben besprochene Vervollkommnung des sechsten Gebotes sich wie ein schützender Schild um das Heiligthum der Ehe im messianischen Reich, so geschah dasselbe in noch verstärktem Maße, wenn Christus in unmittelbarem Anschlusse hieran fortfuhr:

5, 31. Es wurde aber auch gesagt: „Wer sein Weib entläßt, gebe ihr einen Scheidebrief."
32. Ich jedoch sage euch: „Wer sein Weib entläßt, ausgenommen den Fall der Unzucht, bewirkt, daß sie die Ehe bricht. Und wer eine Entlassene heirathet, bricht die Ehe."

Der rechte Weg zum Verständniß dieser vielberufenen, mannigfach gedeuteten Worte wird leichter zu Tage treten, nachdem wir folgende zwei Erwägungen angestellt haben.

1. Wie schon die Behandlung des fünften und sechsten dekalogischen Gebotes durch den Herrn zeigte und die „Erfüllung" der folgenden gesetzlichen Vorschriften es nicht minder klar darthut, wurden die Bestimmungen und Gebote des alttestamentlichen Gesetzes von Christus, dem Gesetzgeber des Neuen Reiches, bedeutend verschärft und strenger gestaltet. Daraus folgt, daß es sicher in der Absicht des Herrn lag, auch die mosaische Bestimmung betreffs der Ehescheidung (Deut. 24, 1 ff.) nicht ohne erhebliche Verschärfung in sein Reich zu übertragen.

2. Der jedes Mißverständniß ausschließende Ausspruch des Herrn: „Wer immer sein Weib entläßt und eine andere heiratet, bricht an ihr (seinem Weibe) die Ehe, und wenn ein Weib ihren Mann entläßt und

[1] Nach *Plutarch.*, De educatione puerorum c. 7, gewöhnte man seit alten Zeiten die Kinder daran, nicht die linke, sondern die rechte Hand zu üben. Diese hatte darum nicht bloß „nach populärer Anschauung" einen Vorzug, sondern auch thatsächlich eine größere Bedeutung für den Menschen und konnte somit passend das Bild für alles demselben Werthvolle und Unentbehrliche werden. Vgl. Exod. 29, 20.

einen andern heiratet, bricht sie die Ehe", ein Ausspruch, berichtet vom hl. Marcus (10, 11. Vgl. Luc. 16, 18), welchen Evangelisten ja die neuere Bibelkritik als den ältesten und treuesten Referenten der Reden und Thaten Jesu anzusehen pflegt[1], proclamirt sehr deutlich die Unauflöslichkeit des Ehebandes: jeder bei Lebzeiten beider Gatten attentirte zweite Eheschluß ist ein Ehebruch! Aus dieser sonnenklaren Bestimmung müssen dunklere evangelische Auslassungen über die Ehescheidung ihr Licht empfangen[2].

Hiernach kann es keinem Zweifel unterliegen, daß der den obigen Passus der Bergpredigt (V. 32) abschließende Satz: „Wer eine Entlassene heirathet, bricht die Ehe" als Protest des Herrn gegen jede absolute Auflösung des ehelichen Bandes anzusehen ist, und fraglich bleibt nur dieses eine, in welchem Sinne denn trotzdem im ersten Theile jenes Passus von einer „Entlassung" des Weibes auf Grund der Unzucht Rede sein kann. Sollte wohl

1. gemäß der in der griechischen Kirche während des vierten Jahrhunderts aufgekommenen[3] und von den meisten protestantischen Interpreten vertretenen Anschauung Christus hiermit den Angehörigen seines Reiches die Genehmigung ertheilt haben, den Ehebund, falls ein Gatte eine unkeusche That begangen, völlig zu lösen, so daß eine Wiederverheiratung stattfinden darf? Unmöglich! Denn gleichsam in einem Athemzuge hätte sich Christus bei der Fortsetzung seiner Rede widersprochen. Neben der Erlaubniß, eine zweite Ehe zu schließen, würde das Verbot, eine Entlassene zu heiraten, nach obiger Feststellung eine schroffe contradictio in adiecto sein, die wir dem göttlichen Lehrmeister nimmer imputiren dürfen. — Die Griechen geriethen aber in ihre laxe Anschauung über Scheidung und Wiederverehelichung sicherlich nur, weil die heidnisch-staatliche Gesetzgebung damals hierin mit bösem Beispiel vorangegangen war und man sich theologischerseits in feigem Byzantinismus scheute, das doch von bedeutenden Kirchenlehrern vertheidigte göttliche Recht[4] dem weltlichen Rechte vorzuziehen. Auch der Protestantismus würde

---

[1] Schanz, Apologie des Christenthums II, 364 f.

[2] Mit Recht sagt *Frenzel*, De indissolubilitate matrimonii p. 31, von den citirten Worten des Marcusevangeliums: „Quae sane verba ne minima quidem obscuritate laborare nec ullum tergiversationis locum relinquere, nemo est, qui non videat."

[3] Historisch-politische Blätter 1887, II, 689 ff.

[4] *Basilius*, Epist., 188. 199. *Gregor. Nazianz.*, Orat. n. 6 et 7. *Chrysostomus*, De libell. repud. n. 1. Cfr. *Frenzel* l. c. p. 128: „Origo istius praxeos, iuxta quam Graeci non solum propter adulterium, sed etiam ob alias longe

schwerlich unsere Stelle in gleichem laxen Sinne deuten, hätte nicht Luther der Ehe einen „weltlichen" Charakter vindicirt und ihr damit die ernste Signatur der Unauflöslichkeit geraubt[1]. Doch haben in neuerer Zeit bereits mehrere vorurtheilsfreie Protestanten, z. B. Thiersch, Hengstenberg, Krause u. a., das Verfehlte jener Deutung offen eingeräumt und wieder einer strengern Interpretation das Wort geredet[2].

2. Das Wort πορνεία (V. 32) über Gebühr betonend, meinten Gratz und Döllinger[3], es sei hier von der Entlassung einer solchen Verheirateten die Rede, welche vor der Ehe ihre Jungfräulichkeit nicht bewahrte; es handle sich also nur um die Lösung einer Ehe, die unter falscher Voraussetzung geschlossen und darum in sich nichtig gewesen sei (vgl. das canonische trennende Ehehinderniß des impedimentum erroris).

Allein ist es schon unzulässig, das an die Spitze gestellte Wort nur auf sexuelle Versündigungen außerhalb resp. vor der Ehe zu beziehen (vgl. dagegen Sir. 23, 23; 26, 12. Am. 7, 17. Jer. 3, 9; 13, 27. Joh. 8, 41), so ist es auch nicht abzusehen, warum denn nicht von Christus neben der Unkeuschheit noch andere Gründe genannt wurden, welche eine unrechtmäßig eingegangene Ehe annullirten, z. B. die Ungleichheit der Religion (Exod. 34, 16. Deut. 7, 3), derzufolge im Zeitalter Esra's viele fremde Frauen „entlassen" werden mußten (Esr. 9, 2 ff. Neh. 13, 23 ff.). Es ist vielmehr hier nur von einer rechtmäßig bestehenden Ehe die Rede, die auch bei der Ausstellung eines Scheidebriefes vorausgesetzt wird. Die πορνεία ist danach eine Unzucht innerhalb der Ehe.

Ebenso wenig wie aus dem Urgiren dieses einzelnen Wortes ergibt sich übrigens eine befriedigende Lösung der Schwierigkeit aus der scharfen Accentuirung des Verbums ποιεῖ, wobei man die Frage nach der Schuld am Ehebruche stark in den Vordergrund rückt[4]. Den sein Weib ohne genügenden Grund Entlassenden treffe die Schuld an ihrem spätern Ehebruch; dagegen den sie auf Grund ehelicher Untreue Entlassenden treffe keine Schuld, da das sündigende Weib bereits eo ipso eine Ehe-

leviores causas coniugia quoad vinculum dirimere consueverant, absque ulla dubitatione referenda est ad corruptelam ac licentiam effrenatam legum Imperatorum civilium."

[1] Speil, Die Lehren der kath. Kirche gegenüber der protest. Polemik S. 309.

[2] Das Luthermonument zu Worms 2. Aufl. S. 245. Jörg, Geschichte des Protestantismus S. 538 ff.

[3] Gratz, Kritisch-historischer Commentar zu Matth., I, 329 f. Döllinger, Christenthum und Kirche S. 391 ff.; 458 ff.

[4] Probst, Sacramente und Sacramentalien in den drei ersten Jahrhunderten S. 443.

brecherin geworden sei. Damit sei indirect die Unauflöslichkeit des Ehebandes bei jedem Falle der Entlassung ausgesprochen. — Aber diese auf Umwegen wandelnde Argumentation verrückt völlig die in den Worten des Herrn liegende Pointe. Nicht sowohl darauf kommt es an, wer die Schuld am Ehebruche trägt, sondern darauf, daß im messianischen Reiche jede Entlassung, eine Ausnahme abgerechnet, einem Ehebruche gleichgeachtet wird. Dem Scheidebriefe Mosis steht das unlösliche Band der Ehe gegenüber, dem unvollkommenen Gesetz des Alten Bundes das vollkommenere und strengere des Neuen Bundes[1]. — Die Frage nach jener einen Ausnahme bleibt also immer noch zu beantworten. In befriedigender Weise geschieht das aber nach unserer Meinung einzig dadurch, daß man

3. in der vom Herrn gestatteten Entlassung nur eine Zurückweisung oder Entfernung des Weibes aus der intimsten ehelichen Lebensgemeinschaft erkennt, die später sogenannte separatio a thoro et mensa[2], bei welcher das eheliche Band wohl gelockert, aber nicht zerrissen wird. Ganz in diesem Sinne, ja wahrscheinlich gerade auf die vorstehenden Worte der Bergpredigt anspielend, sagt der hl. Paulus im 1. Corintherbriefe (7, 10 f.): „Den Verehelichten gebiete ich, vielmehr nicht ich, sondern der Herr, daß sich das Weib vom Manne nicht trennen soll. Wenn sie sich aber getrennt hat, so soll sie ledig bleiben oder sich wieder mit dem Manne versöhnen." Schon die Jünger Christi unterschieden also bestimmt von der bisher üblichen absoluten Entlassung eine sozusagen relative, vom Herrn gestattete, und fanden die Verschärfung und Vervollkommnung des alttestamentlichen Gesetzes darin, daß fortan die Brautleute bei ihrem Eheschlusse auf jede Aussicht verzichten mußten, bei Lebzeiten beider Theile (Röm. 7, 2) noch eine andere, vielleicht vortheilhaftere Ehe einzugehen. — So ward der eheliche Bund vom Heilande wieder, wie innerhalb der Pforten des Paradieses, mit wahrhaft sacrosanctem Charakter umkleidet, während er andererseits den begründeten Abscheu gegen das Zusammenleben mit einem ehebrecherischen Gatten genügend zu seinem Rechte kommen ließ.

Möglich, daß die Mehrzahl der jetzigen Zuhörer, welche daran gewöhnt waren, das Eheband durch einen Scheidebrief absolut durch-

---

[1] Allerdings wird der das Weib entlassende Mann für den Ehebruch, den das Weib durch etwaige Wiederverheiratung begeht, von Christus hier verantwortlich gemacht; ein wie geringes Gewicht aber verhältnißmäßig hierauf liegt, erhellt aus der durchaus parallelen Aeußerung des Herrn bei Matth. 19, 9, wo dieser statt ποιεῖ ꝛc. sagt: „und wer eine andere heiratet, der bricht die Ehe".

[2] Oswald, Sacramentenlehre 4. Aufl. II, 434 ff.

schnitten zu sehen, den vollen Sinn dieser Worte nicht sofort erfaßte. Allein auch sonst wies Christus nicht selten zunächst nur dunkel auf manche schwerer zu durchschauende Wahrheiten und Ereignisse seines Lebens hin, indem er dieselben in weiser Pädagogik erst allmählich vorbereitete, bevor er sie durch seine oder des Heiligen Geistes weitere Belehrung in das volle Licht treten ließ (Luc. 2, 50; 18, 34. Joh. 2, 20 ff.; 3, 1 ff.; 6, 51 ff.; 16, 12 ff.). Mit welchem Ernste aber schon die Kirche des apostolischen Zeitalters für die von dem Herrn hier gelehrte Unauflöslichkeit des Ehebandes eintrat, ergibt sich nicht bloß aus dem Zeugnisse eines Hermas, Justin, Athenagoras u. a.[1], sondern noch mehr aus den kirchlichen Bußstrafen, welche über die nach dem Tode eines Ehetheils wiederum Verheirateten — wenigstens mancherorts — verhängt wurden[2]. Löste nach dieser strengen Anschauung kaum der Tod das eheliche Band, so lebte man natürlich noch mehr der Ueberzeugung, daß auch keinerlei willkürliche „Entlassung" den heiligen Bund gänzlich zerstören könne, dessen hehres Vorbild die unzertrennliche Vereinigung Christi mit seiner Kirche war (Ephes. 5, 23 ff.).

Eine so wichtige Stelle nun diese von Christus gegebene Lösung der Ehescheidungsfrage auch in dem Rahmen derjenigen Ausführungen einnahm, welche das Verhältniß der neutestamentlichen Gesetzgebung zur alttestamentlichen, resp. die Superiorität des messianischen Reiches über den Alten Bund klar zu stellen bestimmt waren, so werden wir doch die volle Bedeutung dieser Worte Jesu erst recht erkennen, wenn wir sie zugleich als eine Kundgebung gegen die damalige pharisäische Schul-Interpretation des Gesetzes betrachten. Thatsächlich wurde von den Rabbinen jener Zeit mit sehr großem Eifer über die Bedingungen disputirt, unter welchen der Scheidebrief (Deut. 24, 1) ausgestellt werden dürfe; und mehr und mehr gewann die laxe Erklärung der Schule Hillels die Oberhand[3]. Sollte nach der Meinung des strengern Schammai das Eheband nur gelöst werden dürfen, falls das Weib durch Ehebruch oder auf eine ähnliche Weise sich schwer versündigt hatte, so genügte nach Hillel schon die ungeschickte Bereitung einer Speise und

[1] *Frenzel*, De indissolubilitate matrimonii p. 47 sqq. — *Athenagoras*, Leg. pro christ. Hal. 1856, p. 110 und *Irenaeus*, Haer. 3, 17, 2, erklärten die zweite Ehe für einen „beschönigten Ehebruch".

[2] Hefele, Beiträge I, 48 ff. Bellesheim im K.-L. 2. Aufl. IV, 168 f. Nach *Basilius*, Epist. 188, can. 4 belegten die „Alten" eine (selbstverständlich successive) Bigamie mit ein- bis zweijähriger, eine Trigamie mit drei- bis vierjähriger Buße.

[3] *Pohlmann*, De matrimonii vinculo indissolubili im Index lectt. Lycei Hos. 1862/63 p. 7.

nach dem spätern Akiba schon das Antreffen eines schönern Weibes, um die erste Ehe für nichtig zu erklären[1]. — In diesen Wirrwarr widerspruchsvoller und nicht selten frivoler Schultheorien, welche sich mit einer gewissen Autorität an das Volk drängten, sollte unzweifelhaft das obige Wort des Herrn corrigirend hineinfahren, — für die corrumpirende Hillel'sche Lehre als ein allumfassendes Verdammungsurtheil, aber auch für die strengere Theorie Schammai's noch als ein lehrreicher Wegweiser, welcher über das Gesetz hinaus auf die ursprüngliche, ideale Gestalt der Ehe in ihrer gottgewollten, absoluten Unauflöslichkeit hinzeigte (vgl. Matth. 19, 8). Somit war diese wahrhaft brennende Tagesfrage zugleich in ersichtlichem Gegensatz zu den auf Abwege gerathenen Autoritäten der Schule von Christus richtig gestellt worden.

4. Der Eid.

Ebenso bestimmt wie aus den bisherigen Gegenüberstellungen des alt- und neutestamentlichen Gesetzes ergibt sich der Vorrang des letztern und darnach consequent des messianischen Reiches vor der alttestamentlichen Theokratie auch aus den folgenden beiderseitigen Bestimmungen betreffs des Eides:

5, 33. Wiederum habt ihr gehört, daß zu den Alten gesagt ist: „Du sollst nicht falsch schwören; erfüllen aber sollst du dem Herrn deine Schwüre."
34. Ich aber sage euch, daß ihr überhaupt nicht schwören sollt, auch nicht bei dem Himmel, denn er ist Gottes Thron,
35. noch auch bei der Erde, denn sie ist der Schemel seiner Füße, noch bei Jerusalem, denn es ist die Stadt des großen Königs,
36. noch bei deinem Kopfe sollst du schwören, denn du kannst nicht ein einziges Haar weiß oder schwarz machen.
37. Es sei aber eure Rede: „ja, ja", „nein, nein"; was darüber ist, ist vom Bösen.

Uralt und allgemein gebräuchlich war im hebräischen Volke der Eidschwur. Wie schon Abraham und die übrigen Patriarchen bei wichtigeren Veranlassungen schworen (Gen. 14, 22; 21, 23; 26, 28; 31, 53), so legten auch in der Folgezeit einzelne und ganze Stämme,

---

[1] Mischna, Tract. Gittin IX, 10.

ja das gesammte Volk nicht selten einen Eid ab, um eine Aussage oder ein Versprechen feierlich zu bekräftigen (Exod. 2, 21. Jos. 2,12; 6, 22; 22, 22. Richt. 21, 1 u. a.). Angesichts dieser starken, einem Schwure günstigen Strömung bemühte sich das mosaische Gesetz in wohlbegründeter Vorsicht, zwei Schutzdämme zu errichten, den einen zur Verhütung des Meineids, den andern zur Verhütung des Eidbruchs. In ersterer Hinsicht warnte schon das zweite Gebot des Dekalogs davor, den Namen Gottes zur Lüge (oder zur Falschheit) zu gebrauchen (Exod. 20, 7)[1], was in Lev. 19, 12 in das noch deutlichere Gebot umgesetzt wurde: „Nicht sollt ihr schwören bei meinem Namen zu einer Lüge!" — Das zweite Vergehen wurde bekämpft durch die Mahnung: „Wenn jemand dem Herrn ein Gelübde macht oder einen Schwur schwört, . . . so soll er alles, was aus seinem Munde gekommen ist, erfüllen" (Num. 30, 3).

Allein je mehr das israelitische Volk von der sittlichen Höhe hinabstieg, welche es in mosaischer und davidischer Zeit eingenommen hatte, desto häufiger setzte es sich auch über diese beiden ihm vom Gesetze gezogenen Schranken hinweg; weshalb denn die Warnungen der prophetischen und didaktischen Schriften vor der Verletzung des Eides von Jahrhundert zu Jahrhundert drohender und dringender wurden[2] und Jesus, Sohn des Sirach, im zweiten vorchristlichen Jahrhundert sich zu der sehr bezeichnenden Warnung genöthigt sah: „Gewöhne deinen Mund nicht zum Schwören, denn oft fällt man dadurch . . . Ein Mann, der viel schwört, häufet die Missethat, und die Strafe wird von seinem Hause nicht weichen. Täuschet er, so wird sein Verbrechen über ihn kommen, und achtet er darauf nicht, so versündigt er sich doppelt" (Sir. 23, 9 ff.).

Da galt es nun bei der Gründung des vollkommenen, messianischen Reiches, das Uebel in seiner Wurzel anzugreifen, und es konnte darum, sobald Christus jenem Doppelverbot des Meineids und des Eidbruchs sein vollendetes Gebot gegenüberstellte, dieses kaum anders lauten, als: Ihr sollt überhaupt oder ganz und gar nicht schwören! Ein Verdict nur gegen den leichtfertigen Schwur, wie derselbe „im gewöhnlichen Leben ohne gebührende Ehrfurcht" gethan wird[3], hätte sich um nichts über die längst bekannte Mahnung des zuletzt genannten alttestamentlichen Schriftstellers erhoben; ja selbst von Heiden, z. B. von Pythagoras, Plato, Solon und anderen griechischen Philosophen und Gesetzgebern, war ein derartiger Mißbrauch oder Leichtsinn schon wiederholt gerügt

[1] Weiß, Moses und sein Volk S. 66. [2] Göpfert, Der Eid S. 17 ff.
[3] Tholuck a. a. O. S. 230 ff.

worden[1]. Die ideale Höhe des Messias-Reiches, in welchem nach den bisherigen Vergleichen zwischen Altem und Neuem Testament selbst die Gedankensünden verpönt waren, verlangte unzweifelhaft auch in der Eidesfrage eine weit entschiedenere Stellungnahme. Und so geht denn wohl in der That die Tendenz der vorstehenden Worte des Herrn dahin, in den enge miteinander zu verknüpfenden Sätzen 34 und 37 negativ und positiv die eine Vorschrift auszusprechen, daß im messianischen Reiche an die Stelle jedes Schwures die einfache Versicherung treten solle.

Das ist auch die Auffassung fast aller älteren Exegeten, die sogar nicht selten, den Zusatz „was darüber ist, ist vom Bösen" übersehend, das Eidesverbot allzu stark gepreßt haben[2]. — In jenem Zusatze liegt nämlich bereits eine verständliche Hinweisung darauf, daß, solange das Böse oder das Uebel nicht völlig überwunden ist, auch im messianischen Reiche der Eid nicht gänzlich werde entbehrt werden können. Argwohn und Mißtrauen, Wankelmuth und andere menschliche Unvollkommenheiten sind die „Uebel", welche auch hier noch den Eid veranlassen; mit jedem Schritte aber, welchen das messianische Reich aufwärts thut zu seiner idealen Ausgestaltung und Vollendung, muß jenes Kind des Uebels, der Eid, weiter zurücktreten, um spurlos zuletzt zu verschwinden. Dieses Verhältniß von Wirklichkeit und Ideal verkennend, verwerfen aber bekanntlich noch die Mennoniten, Quäker und einige russische Secten den Eid ausnahmslos und absolut.

Obwohl nun der neutestamentliche Gesetzgeber seinen Hauptzweck, das alttestamentliche Gesetz betreffs des Eides für das erhabene messianische Reich entsprechend umzugestalten oder zu vervollkommnen, durch seine negativ und positiv gehaltene, ganz allgemein verpflichtende Vorschrift

---

1 Göpfert a. a. O. S. 95 f. Vgl. besonders das schöne Wort des Isokrates (ad Demonic. § 23): „Ein rechtschaffener Mann muß ein Leben führen, welches mehr Glauben erweckt als ein Eid. Den zugeschobenen Eid nimm nur an, entweder um dich von einer schändlichen Beschuldigung zu befreien oder um einen Freund zu retten, — des Geldes wegen nicht, auch wenn du wahr schwören kannst."

2 Am entschiedensten spricht sich unter den griechischen Vätern der hl. Chrysostomus, unter den lateinischen der hl. Hieronymus gegen die Zulässigkeit jedes Eides aus. Vgl. des erstern Homil. in Gen. 16, 2: „Ne igitur dicat aliquis „„in re iusta iuro."" Neque in re iusta neque in iniusta iurare licet. Purum igitur a iuramentis os servemus." Der hl. Hieronymus sagt in Matth. 5, 34 sqq.: „Evangelica autem veritas non recipit iuramentum, quum omnis sermo fidelis pro iuramento sit." Doch gibt sich neben solchen scharfen Aeußerungen nicht selten auch eine mildere Anschauung beider Väter kund, so daß man annehmen darf, daß auch sie nur vom idealen Standpunkte des Reiches Gottes aus den Eid für unerlaubt erklären wollten. Vgl. Göpfert a. a. O. S. 46 ff.

in ausreichendem Maße erfüllt hatte, so wollte er doch in seine Belehrung noch eine vierfache specielle Warnung einflechten, welche unverkennbar ihre Spitze gegen die damalige pharisäische Schulweisheit richtete, die Warnung, bei dem Himmel oder bei der Erde, bei Jerusalem oder bei seinem eigenen Haupte zu schwören[1]. —

Um nämlich vielen der damals so zahlreich abgelegten Eide und eidähnlichen Betheuerungen die verbindliche Kraft zu nehmen, unterschieden die Rabbinen mit großer Willkür und casuistischer Spitzfindigkeit zwischen solchen Schwüren, welche mehr, und solchen, welche weniger zu Gott in Beziehung ständen[2]. Nur die ersteren sollten im privaten und öffentlichen Leben verpflichten, die letzteren nicht, selbst wenn man dabei innerlich des Schöpfers aller Dinge gedacht hätte[3], eine Unterscheidung, welche offenbar sehr häufig zur Schädigung argloser und unerfahrener Mitmenschen angewandt werden konnte. Dem gegenüber wurde also vom Herrn der Nachweis geführt, daß auch jene vier als ganz profan und unverbindlich angesehenen Betheuerungen auf einem durchaus religiösen Fundamente sich erheben, und daß sie folglich den anderen anerkannten Eiden durchaus gleich zu achten seien. Hatte doch schon der Prophet Isaias (66, 1) in schönem poetischen Bilde den Himmel den Thron, die Erde den Fußschemel Gottes genannt, während in Psalm 47, 3 Jerusalem als „Stadt des großen Königs", d. i. Gottes, gepriesen wird. Hieran erinnernd sowie auch den Schwur bei dem eigenen Haupte als ein indirectes Bekenntniß der über allem waltenden Macht

[1] Aus dem Gebrauch von μήτε (statt μηδέ) vor den vier Schwurformeln (Matth. 5, 34—36) schließen Bisping, Pölzl u. a. z. d. St., es werde in diesen Formeln das vorhergehende Verbot des Schwörens nur specificirt; es handle sich hier also gar nicht um den Schwur überhaupt, sondern nur um das leichtfertige Schwören in den genannten vier Fällen. Im Neuen Testament wird jedoch nicht immer streng zwischen μήτε und μηδέ unterschieden (Apg. 23, 8. Eph. 4, 27); unsere wohlbegründete obige Argumentation, welche den schärfern Gegensatz zwischen Altem und Neuem Bund betont und das Verbot eines leichtsinnigen Eides erst in die zweite Linie verweist, kann also durch die Wahl der Negationspartikel nicht erschüttert werden.

[2] Aus Matth. 23, 16 ff. ergibt sich, daß es, um eine Betheuerung zu einem verbindlichen Eide zu machen, nicht der ausdrücklichen Nennung des göttlichen Namens bedurfte, wie die meisten Interpreten annehmen. Vgl. Bisping zu Matth. 5, 33. Das Willkürliche und Verwerfliche der rabbinischen Unterscheidung bestand vielmehr wahrscheinlich in der uncontrollirbaren Versicherung, unter zwei im Wortlaute ganz ähnlichen Eiden habe dieser eine nähere, jener eine entferntere oder gar keine Beziehung zu Gott.

[3] Tract. Schebuoth 4, 13: „Wenn jemand sagt: ‚Ich trage euch bei einem Eide auf, ich binde euch bei einem Eide', so sind sie schuldig. Sagt er aber ‚bei Himmel und Erde', so sind sie frei." Vgl. *Maimonides*, Constit. de iureiur. 12, § 3.

Gottes charakterisirend[1], corrigirte somit Christus auch in der Eidesfrage die Schulweisheit seiner Tage, wobei er jedoch immerhin durch die Einschaltung dieser Correctur in den Rahmen der beiden ganz allgemein lautenden Aussprüche über das Einst und Jetzt des Schwörens (V. 33. 34. 37) deutlich genug zu erkennen gab, daß er auch hierbei vor allem als neutestamentlicher Gesetzgeber nicht sowohl eine vorübergehende Streitfrage, als eine tief greifende Vollendung und „Erfüllung" des mosaischen Gesetzes im Auge gehabt habe.

5. Die Wiedervergeltung.

Wenn schon die Belehrungen des messianischen Gesetzgebers über das fünfte und sechste Gebot, über Ehescheidung und Eid wegen der hohen für das neue Reich hinfort geltenden Anforderungen einen großen Theil der Zuhörer nicht wenig überrascht haben mochten, so wuchs ganz sicher noch deren Erstaunen, wenn Christus nunmehr in offenkundiger Steigerung seiner Anforderungen fortfuhr:

5, 38. Ihr habt gehört, daß gesagt ist: „Auge um Auge und Zahn um Zahn."
39. Ich aber sage euch, daß ihr euch dem Bösen nicht widersetzen sollt; sondern wer dich auf deine rechte Wange schlägt, dem reiche auch die andere dar,
40. und dem, der mit dir streiten und dein Kleid nehmen will, dem lasse auch den Mantel,
41. und wer dich zur Begleitung zwingt für eine Meile, mit dem gehe zwei.
42. Dem Verlangenden gib, und dem, der von dir entlehnen will, kehre nicht den Rücken.

Wohl fehlte es auch im Alten Testament nicht an vereinzelten Warnungen vor eigenmächtiger Selbsthilfe und rachsüchtiger Gesinnung gegenüber einem ungerechten Angreifer; wie denn Gott in Deut. 32, 35 erklärt: „Mein ist die Rache, ich will vergelten zu seiner Zeit!" Vgl. Lev. 19, 18. Spr. 20, 22. Sir. 28, 1 und besonders Spr. 24, 29: „Sage nicht, wie er mir gethan, so werde ich ihm wiederthun!" — Andererseits aber bestimmte der im Naturrecht wurzelnde Grundsatz: „Auge um

---

[1] An die göttliche Allmacht, welche ihre Hand über unser Haupt hält, sollen wir nach Christi Wort unwillkürlich erinnert werden durch unsere Unfähigkeit, die natürliche weiße oder schwarze Farbe auch nur eines unserer Hauptharre aus sich heraus umzuändern.

Auge und Zahn um Zahn“, d. i. der Grundsatz strengster Wiedervergeltung (das ius talionis), nicht bloß in sehr ausgeprägter Weise die officielle Rechtspflege Israels (Exod. 21, 24. Lev. 24, 17 ff. Deut. 19, 21), sondern er beherrschte auch in hohem Maße das gesammte Denken und Fühlen des Volkes. Die Tolerirung der Blutrache (Num. 35, 19 ff. 2 Sam. 14, 7), Gebete, wie: „Laß meine Verfolger zu Schanden und bestürzt werden, bringe über sie den Tag des Unglücks“ (Jer. 17, 18), oder: „Vergelte ihnen, Herr, nach dem Werke ihrer Hände; sende ihnen Herzensverblendung“ (Klagel. 3, 64), und eine ganze Reihe von sogen. Fluchpsalmen (Ps. 34, 57, 58, 68, 69, 78 u. a.) beweisen das zur Genüge.

Gewiß waren derartige Aeußerungen sittlich zulässig, weil und insofern die alttestamentlichen Gerechten nicht wegen der eigenen, persönlichen Verletzung, sondern im Interesse der gekränkten Ehre Gottes also sprachen und sich gleichsam an die Stelle des heiligen und gerechten Gottes versetzten[1]; immerhin wies jedoch dieser überall drohend hervorschauende Geist der Strenge und des Gerichtes auf die Unvollkommenheit der alten Welt hin, die bei dem Kampfe gegen das Böse noch fortwährend solcher starken Mittel bedurfte, um den Gegner einzuschüchtern. Dem gegenüber sollte im messianischen Reiche der Geist der Milde und Geduld, der Geist der Selbstverläugnung und des Opfers die Hauptwaffe bilden bei der Ueberwindung des Bösen, obgleich selbstverständlich unter Umständen auch eine Appellation an Recht und Gerechtigkeit nicht ausgeschlossen sein sollte. Bisher lautete die Regel: „Auge um Auge, d. i. widerstehe dem Bösen“, und nur die Ausnahme: „Widerstehe dem Bösen nicht“. Von nun an lautet die Regel: „Widerstehe dem Bösen nicht“, und nur die Ausnahme: „Widerstehe dem Bösen“[2]. Christus selbst machte die letztere Ausnahme, als er die ihm von einem Schergen zugefügte Mißhandlung vor dem Synedrium rügte (Joh. 18, 23. Vgl. Apg. 23, 2 ff.), die Bürger seines Reiches aber dürfen sich z. B. durch die Rücksicht auf die jeweilige Umgebung, durch ihre besondere Stellung zu dem Beleidiger und durch ähnliche Umstände zu einem Recurs an die gerechte Vergeltung veranlaßt finden, ohne jedoch dabei die Regel zu alteriren, daß im Messias-Reiche Böses mit Bösem nicht vergolten werden darf (Röm. 12, 17), und daß Unrecht leiden besser ist, als Unrecht thun (1 Kor. 6, 7 f.).

An vier concreten Beispielen zeigte Christus, in welchen Fällen die verlangte und unzähligemal von ihm selbst geübte Selbstverläugnung

---

[1] Schäfer im „Kath. Seelsorger“ 1889, S. 177 ff. [2] Schegg a. a. O. I, 213.

und Opfergesinnung während des täglichen Lebens sich bethätigen müsse. Es solle geschehen:

1. bei Beschimpfung und Kränkung (V. 39). Hieran und nicht bloß an körperliche Verletzung war zu denken bei Erwähnung des Backenstreichs. Denn wie von anderen Völkern, so wurde auch von den Israeliten ein Schlag in das Gesicht als besondere Schmach empfunden (Is. 50, 6. Klagel. 3, 30. 2 Kor. 11, 20)[1]. Schwer, ja fast unmöglich mußte es dem natürlichen Menschen scheinen, einen solchen Schimpf nicht nur nicht zu rächen, sondern sogar bereitwillig dessen Verdoppelung hinzunehmen. Und doch verlangte das messianische Reich von seinen Bürgern dieses Opfer an irdischer Ehre!

2. beim Streit um Hab und Gut (V. 40). Rock und Mantel repräsentiren ein für jeden Menschen werthvolles und fast unentbehrliches Besitzthum. Speciell galt der letztere als so unantastbar, daß er dem Armen, dessen einzige Nachtdecke er war, gemäß Exod. 22, 26 f. als Pfand nur bis zum Sonnenuntergang entzogen werden durfte. Welch eine Selbstüberwindung erforderte es also, auf derartige Werthgegenstände zu verzichten um des Friedens willen, oder um einen „Streit", sei es einen gerichtlichen, sei es einen außergerichtlichen von vornherein unmöglich zu machen![2] Unerhört war bis dahin, namentlich für den materiell gesinnten Juden, solch ein Opfer an irdischen Gütern.

3. bei schroffer Aufforderung zu persönlicher Dienstleistung (V. 41). Vom persischen Postwesen, wie auch aus der persischen Sprache übernommen, bezeichnete *ἀγγαρεύειν* zunächst den Zwang, den Courieren beim Transport hilfreiche Hand zu leisten[3], und danach überhaupt die kaum berechtigte Nöthigung zu einer beschwerlichen Begleitung oder Dienstleistung. Wer fühlte sich nicht, seinem natürlichen Triebe folgend, versucht, einer solchen drückenden Zumuthung wenn irgend möglich sich zu entziehen? Christi Jünger aber sollte in der freiwilligen Uebernahme selbst der doppelten persönlichen Beschwerde seine hehre Aufgabe sehen! Welch ein Opfer an körperlichem Wohlbefinden und freier Selbstbestimmung!

4. im Geschäfts- oder Erwerbsleben (V. 42). Sollte schon nach Exod. 22, 25. Lev. 25, 37 und Deut. 23, 20 das Darreichen resp.

---

[1] Tholuck a. a. O. S. 247.

[2] Das *κριθῆναι* (Vulg. iudicio contendere) bei Matth. 5, 40 erinnert mehr an einen gerichtlichen Proceß, das *αἴρειν* des hl. Lucas (6, 29) an einen Privatstreit oder einen gewaltsamen Ueberfall.

[3] *Gesenius,* Thesaurus I, 23. *Xenoph.,* Cyrop. 8, 6, 17.

Ausleihen einer Summe dem Spendenden einen irdischen Vortheil nicht einbringen, sondern unverzinslich geschehen, so lehrten die hier soeben angeführten Fälle von Rechtsverletzung und Gewaltthätigkeit, daß der Entleiher zuweilen sogar nicht ohne Zudringlichkeit auftreten werde, und daß dann auf einen Gewinn, eine Entschädigung oder auch nur auf eine Rückerstattung des Geliehenen erst recht nicht zu zählen sei (Luc. 6, 30. 34 f.). Und doch sollte im messianischen Reiche auch ein solcher Bittsteller oder Entleiher nicht ohne weiteres abgewiesen werden! Welch ein Opfer also bei dem bisher so eifrigen Streben nach Erhöhung des Wohlstandes und Vermehrung des Reichthums!

Daß der Buchstabe in diesen vier Beispielen ebenso wenig zu pressen sei wie in der voraufgehenden allgemeinen Mahnung, „dem Bösen nicht zu widerstehen“, bedarf für den, welcher weiß, daß die Worte des Herrn Geist und Leben sind (Joh. 6, 63), kaum einer besondern Versicherung. Der hier überall hindurchschimmernde Geist aber ist ersichtlich der Geist der opferfreudigen Selbstverläugnung. Durch die Dahingabe sowohl seiner Person (erstes und drittes Beispiel) wie seines Besitzthums (zweites und viertes Beispiel)[1] sollte fortan der feindselige Weltgeist beschämt und entwaffnet, und so durch das Gute das Böse besiegt werden (Röm. 12, 21). — Erhabener fürwahr, so konnte schon jetzt mancher Zuhörer des Heilands bei sich sprechen, ist dieser Geist der neuen Zeit als der eine rücksichtslose Wiedervergeltung verlangende in alter Zeit, vollkommener ist das von ihm durchdrungene messianische Reich als das alte Reich einer strengen, gefühllosen Gerechtigkeit! —

6. Die Feindesliebe.

So hoch Christus sich bisher auch über den Boden der mosaischen Gesetzgebung erhoben hatte, so erstieg er doch gleichsam den Gipfel als neutestamentlicher Gesetzgeber erst in dem alle vorhergehenden Vervollkommnungen des Gesetzes bedeutend übertreffenden Gebote der Feindesliebe. Wurde speciell noch durch das soeben proclamirte Verbot der Wiedervergeltung das freundliche Verhältniß zum Nebenmenschen fast nur negativ bestimmt und handelte es sich dabei mehr nur um vereinzelte Acte opferwilligen Verzichtes infolge besonderer Provocationen, so galt es,

[1] Die vier Beispiele bilden, so scheint es, weder eine Klimax, wie der hl. Chrysostomus z. d. St. annimmt, noch eine Antiklimax, wie z. B. Bisping meint. Außer durch ihre Bezugnahme auf Person und Eigenthum unterscheiden sie sich nur noch dadurch, daß die beiden ersteren eine mehr negative, die beiden letzteren, als Uebergang zum Gebot der Feindesliebe, eine mehr positive Färbung tragen.

sich zu einer ebenso positiven als fortdauernden und spontanen, also einer wahrhaft heroischen Leistung emporzuschwingen, wenn nunmehr für das messianische Reich auch die Bestimmung getroffen wurde:

5, 43. Ihr habt gehört, daß gesagt ist: „Du sollst lieben deinen Nächsten und hassen deinen Feind!“

44. Ich aber sage euch: „Liebet eure Feinde und betet für die euch Verfolgenden!“

Die Gesetzesstelle, auf welche Christus hier zurückweist, lautet nach Lev. 19, 18: „Nicht sollst du dich rächen und nicht grollen den Kindern deines Volkes, sondern lieben sollst du deinen Nächsten wie dich selbst“, ein antithetischer Parallelismus, aus welchem folgt, daß der „Nächste“ im Sinne des alttestamentlichen Gesetzes der israelitische Stammes- und Volksgenosse war. Auf diesen beschränkte sich die gebotene selbstlose Liebe in alttestamentlicher Zeit um so mehr, als Israel nach wiederholter göttlicher Erklärung ein aus den anderen, götzendienerischen Völkern erwähltes Volk war (Deut. 7, 6; 10, 15; 14, 2). Es konnte einem Israeliten kaum in den Sinn kommen, seine rückhaltlose Liebe auch auf fremde Nationen zu übertragen.

Der von Christus dem „Nächsten“ gegenübergestellte, bisher gehaßte „Feind“ ist somit zunächst nicht sowohl der Privatfeind des einzelnen, als das Heidenthum im allgemeinen, welches zu verabscheuen dem Geiste des Gesetzes nicht widersprach. Dazu trat nun aber noch seit den letzten Jahrzehnten, von der nationalen Partei der Pharisäer hervorgerufen und von den Rabbinen-Schulen sanctionirt, die Meinung, daß man nicht nur die heidnischen Nationen als Ganzes, sondern auch den einzelnen Fremden hassen dürfe und müsse, daß man ihm sogar Hilfe in großer Noth, z. B. einer gebärenden Heidin Geburtshilfe verweigern und einem heidnischen Säugling Nahrung nicht reichen solle[1]. —

Als daher das messianische Reich mit seiner Bestimmung, alle Völker in sich zu vereinigen (Matth. 28, 19. Joh. 10, 16. Gal. 6, 15), an die Stelle des Alten Bundes trat, hob Christus vor allem die Exclusivität der alttestamentlichen Theokratie dadurch auf, daß er den Begriff des „Nächsten“ auch auf die Angehörigen fremder Nationen, z. B. die Samariter (Luc. 10, 33 f.), ausdehnte und eine durchaus allgemeine Nächstenliebe verlangte. Damit war denn zugleich der ins Extrem

[1] Keim, Geschichte Jesu von Nazara II, 260. Cfr. *Midrasch Tehillim,* fol. 26, 4 bei *Schöttgen,* Horae hebr. 43: „Noli gentilibus benevolentiam aut misericordiam exhibere.“

verrannten rabbinischen Schulinterpretation das Verwerfungsurtheil gesprochen und überhaupt jede persönliche, auch jede Privatfeindschaft verpönt. Für das Leben der Völker wie der einzelnen galt von jetzt ab nur noch der Grundsatz der gegenseitigen Liebe. — Und so hatte denn Christus auch in diesem für die Universalität des messianischen Reiches so bedeutsamen Punkte das mosaische Gesetz mit wahrhaft weltumspannendem Blick ausgebaut und vervollkommnet. —

Ueber die Art und Weise, wie sich die Liebe gegen den bisherigen Feind und jetzigen Nächsten nach Christi Wunsch documentiren soll, spricht sich der hl. Matthäus weniger ausführlich aus als der hl. Lucas[1]. In dieser Hinsicht wohl ein genaueres Echo der Bergrede bildend, läßt nämlich das dritte Evangelium erkennen, daß Christus, vom Leichtern zum Schwerern fortschreitend, den Bürgern seines Reiches eine Liebe in Gesinnung, Wort, Werk und Gebet zur Pflicht gemacht habe. — Das erste Wort (Luc. 6, 27): „Liebet eure Feinde", beschränkt sich in dieser Reihenfolge wahrscheinlich darauf, einen innern Liebesact, den Anfang einer wohlwollenden, wenn auch zuweilen verschmähten Liebesgesinnung zu verlangen, für welchen sittlichen Act denn auch passend das Verbum *ἀγαπᾶν* gewählt ist[2]. Das zweite Geheiß (a. a. O.): „Segnet die euch Fluchenden", befiehlt das Fortschreiten jener Gesinnung zu liebevollen Worten und Wünschen selbst dort, wo feindselige Aeußerungen des Gegners laut werden und zu ähnlichen Bitterkeiten reizen. Noch Schwereres leistet, wer durch Thaten gegen den fortgesetzt grollenden Feind seine Liebe bekundet gemäß dem dritten Geheiß: „Thuet wohl (Gutes) den euch Hassenden" (Luc. 6, 28). Unzweifelhaft die bedeutendste Anforderung aber ist die, auch zu „beten für die Verfolger" (a. a. O.), insofern als eine Intercession für die Gegner bei dem Allwissenden das lauterste Gemüth des Beters erheischt, nämlich das Freisein auch von den geringsten Schlacken des Egoismus, der bei den übrigen Erweisen der Feindesliebe leicht noch hier und dort sich einmischen konnte.

Das Matthäus-Evangelium begnügt sich damit, von diesen vier

---

[1] Es ist bemerkenswerth, daß Lucas nicht weniger als dreimal (6, 27. 33. 35) von einer durch die That zu bekundenden Feindesliebe spricht. Das geschieht aber wohl nur, weil Christus selbst sich eingehender hierüber geäußert hat, als das erste Evangelium erkennen läßt. Viele ältere Handschriften und andere Zeugen haben darum den Matthäustext geradezu aus Lucas ergänzt. Den ursprünglichen, kürzern Text des ersten Evangeliums bieten Sin. und B.

[2] Cfr. *Grimm*, Lex. p. 453. *Ἀγαπᾶν* ist stets gepaart mit einer gewissen benevolentia, quae administratione, veneratione, bona existimatione nititur, während *φιλεῖν* die sinnliche, natürliche Liebe bezeichnet.

Mahnworten nur das erste und vierte mitzutheilen. Doch konnte mit dem ersten auch ein allgemeiner Sinn verbunden und darunter eine in Gesinnung, Wort und Werk sich kundgebende Liebe verstanden werden, woneben dann nur noch, wie bei Lucas, die Krone der Feindesliebe, die Liebe in fürbittendem Gebet, erwähnt werden wollte. — Indem nun aber der Herr es dem Nachdenken seiner Jünger überließ, den objectiven, in dem universellen Charakter des messianischen Reiches gelegenen Grund für sein allumfassendes Liebesgebot in späterer Zeit zu erkennen, wollte er doch diesen für den natürlichen Menschen oft so schwer zu erfüllenden Befehl nicht geben, ohne wenigstens ein doppeltes subjectives Motiv für dessen Beobachtung anzuführen, ein positives und ein negatives. Das Gebot sollte erfüllt werden,

5, 45. damit ihr Kinder eures himmlischen Vaters werdet; denn er läßt seine Sonne über Gute und Böse aufgehen und regnen über Gerechte und Ungerechte.
46. Denn wenn ihr (nur) liebet die euch Liebenden, welchen Lohn habet ihr? Thun nicht auch die Zöllner dasselbe?
47. Und wenn ihr nur eure Brüder begrüßet, was Vorzügliches thut ihr? Thun nicht auch die Heiden dasselbe?

Auf einen kurzen Ausdruck gebracht, sagte das erste Motiv: „Ihr sollt ähnlich sein eurem himmlischen Vater", das zweite: „Ihr sollt nicht ähnlich sein den Zöllnern und Heiden". Darum, so lautete in beiden Fällen der Schluß, ist es eure Pflicht, die Tugend der Feindesliebe zu üben.

„Kind Gottes" oder „Kind des himmlischen Vaters" ist hier (V. 45) nicht wie in V. 9 in der Bedeutung „Mitglied des messianischen Reiches" gebraucht, sondern bezeichnet jeden, der Gott nachahmen, ihm ähnlich und dadurch lieb und werth werden will, wie ein menschliches Kind seinem irdischen Vater. „Seid also Nachahmer Gottes, wie geliebte Kinder!" mahnt der hl. Paulus (Eph. 5, 1)[1]. — Da nun Gott an seinen liebevoll der Menschheit gespendeten Wohlthaten auch die Bösen und Ungerechten, d. i. die in feindseligem Trotz gegen ihn Dahinlebenden, Antheil nehmen läßt, so müssen alle, welche nach der Kindschaft Gottes streben, auch auf dem Wege der Feindesliebe ihrem himmlischen Vater nachzufolgen trachten, so schwer es den natürlichen Neigungen und Gefühlen zuweilen fallen mag. Das bereits von der ältern Exegese betonte

[1] *Augustinus* l. c. I, 78: „Efficimur filii, inquantum ea quae a Deo praecipiuntur implemus."

γένησθε (damit ihr werdet) läßt dabei erkennen, daß diese Verähnlichung mit Gott immerhin nur als eine allmählich fortschreitende gedacht worden ist[1].

Neben dem Wunsche, Gott ähnlich zu werden, soll an zweiter Stelle das Streben, sich von Zöllnern und Sündern zu unterscheiden, ihnen nicht ähnlich zu sein, das Motiv bilden zur Feindesliebe. — „Zöllner und Heiden" oder „Zöllner und Sünder" sind nach herrschendem jüdischen Sprachgebrauch, den Christus für dieses Mal adoptirt, verächtliche, niedrig denkende Menschen (Matth. 9, 10; 18, 17. Marc. 2, 15. Luc. 5, 30. Vgl. Luc. 6, 32 ff.), welche nur gegen Personen von gleicher Gesinnung und Lebensstellung die natürliche Pflicht der Liebe und Freundschaft erfüllen[2], dagegen für eine höhere Pflichterfüllung Sinn und Verständniß nicht besitzen. Nun verlangt aber das messianische Reich eine Gerechtigkeit oder Rechtbeschaffenheit, welche selbst über die der Schriftgelehrten und Pharisäer weit hinausgeht (V. 20). Wer also den Zöllnern und Heiden gleichen würde und nicht vielmehr, ihnen unähnlich, wie in anderen Tugenden so auch in der Tugend der Feindesliebe sich bewährte, der könnte das messianische Bürgerrecht resp. den „Lohn" des Messiasreiches nimmer erlangen. — Daß übrigens ein großer Theil der Zöllner die fast allgemeine Geringschätzung ihres Standes selbst verschuldet hatte, ist unbestreitbar. Nicht bloß ihre Härte beim Eintreiben der Steuern für einen verhaßten Gebieter des Landes (in Palästina also für die Römer), sondern namentlich auch ihre Willkür und ihre betrügerischen Mehrforderungen zu Gunsten der eigenen Kasse (Luc. 3, 13; 19, 8), machten sie verächtlich bei Juden und Heiden[3]. Und doch gab es auch unter diesen unreinen Elementen treffliche Charaktere, welche Christus aufzusuchen und in sein Reich aufzunehmen kein Bedenken trug! (Matth. 9, 9. Luc. 19, 2 ff.) —

Die Gleichstellung der „Begrüßung" mit der Liebe (V. 46 f.) darf nicht auffallen. Von altersher hatte im Morgenlande der Gruß wegen der mit ihm verbundenen Segenswünsche und anderen Zeichen der Verehrung eine hohe Bedeutung (Exod. 18, 7. 1 Sam. 10, 4. 2 Sam. 8, 10;

---

[1] *Augustinus* l. c. I, 78: „Non ait: ‚facite ista, quia estis filii', sed ‚facite ista, ut sitis filii'."

[2] Die „euch Liebenden" und die „Brüder" in V. 46 f. sind wohl zunächst nur Verwandte, Freunde und Gleichgesinnte unter den Volksgenossen, nicht Volksgenossen überhaupt, da es schwerlich in der Absicht des Herrn lag, den Zöllnern und Heiden liebevolle und freundschaftliche Beziehungen zum ganzen Volke zuzuschreiben.

[3] Marquardt, Römische Staatsverwaltung II, 184 f.

20, 9. Matth. 26, 49), weshalb er denn auch in vielen apostolischen Briefen einen sehr breiten Raum angewiesen erhielt (Röm. 16, 3 ff. 1 Kor. 16, 19 ff. Kol. 4, 10 ff.). Selbst Christus ertheilt dem Gruße, welchen die Boten des messianischen Heiles an jedes sie aufnehmende Haus richten sollten, eine fast sacramentale Kraft (Matth. 10, 12 f. Luc. 10, 5 f.). Dieser durfte also mit vollstem Rechte jedem andern in Gesinnung, Wort und Werk gegen einen „Feind" hervortretenden Liebeserweis an die Seite gestellt werden.

Den passenden Abschluß des Gebotes der Feindesliebe sowie des ganzen zweiten Theiles der Bergpredigt über die Vervollkommnung oder „Erfüllung" des messianischen Gesetzes bildete die Mahnung:

5, 48. Seid ihr also vollkommen, wie euer himmlischer Vater vollkommen ist.

Es genügt nicht, mit den meisten Interpreten das Wort nur als eine Folgerung aus dem unmittelbar Vorhergehenden anzusehen[1], wonach der „Vollkommene" nur der seinen Feind wahrhaft Liebende wäre. Da die Tendenz aller Ausführungen des Herrn vom 17. Verse ab dahin geht, zu erweisen, daß er gekommen sei, das mosaische Gesetz zu vervollständigen, so verlangt er hier wohl überhaupt eine Vollkommenheit, die — als ein Abbild der göttlichen Vollkommenheit — allen höheren Anforderungen des messianischen Reiches entspricht. Angeknüpft aber wurde diese Mahnung zutreffend an die Verpflichtung zur Feindesliebe, weil notorisch am Gebote der uneingeschränkten Gottes- und Nächstenliebe „das ganze Gesetz und die Propheten hängen" (Matth. 22, 40. Röm. 13, 10.): wer dieses Doppelgebot recht erfaßt und erfüllt, der steht schon mitten in der besten und vollkommensten Ausführung aller übrigen Gebote. —

Daß die göttliche Vollkommenheit in ihrem ganzen Umfange von niemandem erreicht werden kann, hinderte übrigens keineswegs, dieselbe als das höchste Ideal oder als die sittliche „Urform", die im Menschen ausgeprägt werden soll[2], zu proclamiren; wie denn analog auch die Einheit der göttlichen Personen des Vaters und des Sohnes als das Urbild der gewünschten Einheit unter den Jüngern hingestellt (Joh. 17, 11. 21)[3] und schon im Alten Bunde verlangt wird: „Ihr sollt heilig sein, denn Ich bin heilig!" (Lev. 11, 44 f.; 19, 2; 20, 26.) — Nicht das Erreichen der höchsten Stufe des Ideals, sondern nur das

[1] Tholuck a. a. O. S. 267 f. [2] *Augustinus,* De trinitate VIII, 16.
[3] *Maldonat,* In Matth. 5, 48.

möglichst hohe Emporsteigen, das Aufringen zu demselben gemäß der einem jeden verliehenen natürlichen und übernatürlichen Gnaden wird selbstredend in allen solchen Vorschriften zur Pflicht gemacht. Jedenfalls wies aber das Mahnwort Christi als Abschluß aller Belehrungen über die Vollendung und „Erfüllung" des Gesetzes weit hinaus über die Gerechtigkeit, welche in vormessianischer Zeit erstrebt und erlangt werden konnte: der das vollendete Gesetz wirklich erfüllende Bürger des Messiasreiches mußte nach dem sofortigen Urtheil aller Zuhörer den „Gerechten" des Alten Bundes so weit überragen wie der gereifte Mann den heranwachsenden Jüngling. — Demnach stellte sich dieses neue Reich, wie der ganze zweite Theil der Bergpredigt zeigte, allerdings nicht dar als eine Institution, bestimmt, die sinaitische Offenbarung und Gesetzgebung zu bekämpfen und aufzuheben; es glich aber dem hellen Sonnentag, der die Morgenröthe des Gesetzes in sich aufgenommen und alle Schatten einer verfehlten Schulinterpretation überwunden hat. Ohne Bedenken also konnten seinem schönern Lichte alle Zuhörer des Herrn, welche doch auch die eigene Vergangenheit nicht verläugnen wollten, freudig entgegenjubeln. —

Dritter Theil der Bergpredigt.

Die rechte Erfüllung der Pflichten im messianischen Reiche. Die Intention.

Matth. 6, 1 bis 7, 6.

Seine Absicht, vor den Augen seiner Zuhörer das Bild des messianischen Reiches nicht bloß mit flüchtigen Strichen zu zeichnen, sondern auch schrittweise immer genauer auszumalen, hatte der Heiland bisher kundgegeben und ausgeführt zunächst durch die kürzere Schilderung des Eintritts in dieses Reich (Matth. 5, 3—16), sodann durch die breitere Darstellung des höhern Pflichtenkreises desselben (5, 17—48). Passend wurde nunmehr auch die Intention aufgezeigt, in welcher jene Pflichten von den messianischen Reichsbürgern erfüllt werden sollten[1]. So trat

[1] Aehnlich bereits *Cornelius a Lap.*, Ad Matth. 6, 1: „Christus postquam capite praecedenti explicuit legis praecepta, quae omnem iustitiam h. e. omne quod iustum, aequum et sanctum est praescribunt, nunc hoc capite modum

neben der Außenseite auch das Innere des neuen Gottesstaates allmählich in ein helleres, bestimmteres Licht.

Jene Intention sollte nun aber bestehen in dem Bestreben, in allweg den Willen des allwissenden und allgerechten Gottes auszuführen und sein Wohlgefallen zu erwerben, ohne Rücksicht auf die abweichenden Grundsätze einer verkehrten Welt. Das sagte schon im wesentlichen die an die Spitze gestellte allgemeine Mahnung:

6, 1. Hütet euch, eure Gerechtigkeit auszuüben vor den Menschen, um von ihnen gesehen zu werden; wenn anders, so habt ihr keinen Lohn bei eurem himmlischen Vater.

Die hier bei den Jüngern Christi vorausgesetzte „Gerechtigkeit" oder Rechtbeschaffenheit (vgl. 5, 6. 10. 20) wird erlangt durch die Uebung der in der Bergpredigt bisher empfohlenen Tugenden; sie bleibt jedoch eine rein äußerliche, nutzlose Virtuosität, wenn sie nicht durch das sofortige Hinzutreten der rechten Intention, d. i. durch die Rücksichtnahme auf den „belohnenden" Herrn des Himmels, zugleich auch zu einer innern Gerechtigkeit erhoben und verklärt wird. Wer übereifrig nach Anerkennung und Lobpreisung seiner Gerechtigkeit durch Menschen strebt, der leistet gleichsam freiwillig Verzicht auf eine himmlische Anerkennung: er hat hienieden schon „seinen Lohn dahin".

Um nun aber an einzelnen sprechenden Beispielen die Nothwendigkeit der verlangten Verbindung von äußeren Tugendwerken und innerer, hoher Intention möglichst eindrucksvoll zu demonstriren, betrachtete der Herr speciell:

A. Das Almosen.

Matth. 6, 2—4.

Neben Gebet und Fasten gehörte von jeher das Almosen zu den meistempfohlenen „guten Werken". Wie durch das Gesetz (Lev. 19, 10. Deut. 15, 7) und die Propheten (Is. 58, 7 f. Ezech. 18, 7. Dan. 4, 24), so wurde namentlich durch die Bücher Tobias (4, 7 ff.; 12, 8 f.), Sprichwörter (14, 21 ff.; 19, 17) und Jesus Sirach (3, 33; 7, 10 u. a.) die Unterstützung der Armen den Israeliten warm an das Herz gelegt. Allein abgesehen davon, daß solche Ermahnungen nur zu oft taube Ohren trafen, da gerade die maßgebenden, höheren Stände des Volkes die Armen nicht selten drückten und ausbeuteten, statt sich ihrer zu erbarmen

---

ea rite sancteque faciendi, scilicet ut ea faciamus recta intentione et studio placendi Deo."

(Jſ. 3, 14 f.; 10, 1 f. Am. 2, 6. Pſ. 10, 9. Sir. 13, 4. Spr. 18, 23), ſo zeigte auch die Art und Weiſe reſp. Motiv und Intention beim Almoſenſpenden noch manche Unvollkommenheit, welche im meſſianiſchen Reiche gehoben werden ſollte. Daher die ſpecielle Belehrung:

6, 2. Wenn du alſo Almoſen gibſt, ſo poſaune es nicht vor dir her, wie die Heuchler in den Synagogen und auf der Gaſſe thun, damit ſie von den Menſchen geprieſen werden. Wahrlich, ich ſage euch, ſie haben ihren Lohn dahin.

3. Du aber, wenn du Almoſen gibſt, ſo wiſſe deine Linke nicht, was deine Rechte thut;

4. damit dein Almoſen im Verborgenen bleibe. Und dein Vater, der im Verborgenen ſieht, wird es dir vergelten.

Wie das Almoſen nicht geſpendet werden ſoll, ſagt V. 2, wie es zu ſpenden iſt V. 3 und 4. Der verkehrten Geſinnung und Praxis der Phariſäer dort ſteht hier die rechte Intention und That des meſſianiſchen Reichsbürgers gegenüber. In Aufſehen erregender Weiſe und beherrſcht von der Sucht nach irdiſchem Ruhm reichten jene ihre Gaben, ohne zu beachten, daß hierbei ebenſo der Nothleidende beſchämt, wie Gott, die Quelle aller Güter, ignorirt und beleidigt wurde. Umgekehrt ſollte fortan durch möglichſt geheimes Spenden der Wohlthaten der Nothleidende liebevoll geſchont und allein Gott, der allwiſſende Vergelter alles Guten, geehrt werden! Ein hoher meſſianiſcher Lohn war demgemäß in letzterem Falle ebenſo ſicher zu hoffen, wie er im erſtern Falle als ausgeſchloſſen erſcheinen mußte. Wahrlich, ein Reich, in welchem das gute Werk des Almoſens in ſo vollkommener Weiſe geübt wurde, verdiente von den Zuhörern des Herrn mit ſteigendem Intereſſe betrachtet und mehr und mehr herbeigeſehnt zu werden! —

Statt „Phariſäer", welche hier (V. 2) unzweifelhaft gemeint ſind, ſagt Chriſtus „Heuchler", weil dieſelben nach Luc. 16, 14 im Grunde ihrer Seele geizig waren und ſomit bei anſcheinend bereitwilligem Almoſenſpenden ſich mit dem eigenen Innern im Widerſpruch befanden. — Daß das „vor ſich her poſaunen", entſprechend unſerem „ausposaunen", nur ein bildlicher Ausdruck iſt für ein die allgemeine Aufmerkſamkeit herausforderndes Benehmen, wurde von der ältern Exegeſe zuweilen verkannt, die hierbei an ein wirkliches Zuſammenrufen der Armen durch Poſaunenblaſen[1]

---

[1] Cfr. *Euthymius* und *Nicol. v. Lyra* ad h. l.

oder an die hornförmigen Sammelbüchsen[1] dachte, welche im Tempel (Luc. 21, 1) und vielleicht auch in einzelnen Synagogen[2] aufgestellt waren. Ein buchstäbliches Signalisiren des Almosens ist jedoch als pharisäische Sitte oder Unsitte nicht nachweisbar, und ein Tadel betreffs der Sammelbüchsen konnte unmöglich, sollte die Bemerkung nicht unverständlich bleiben, durch das bloße Verbum *σαλπίζειν* ausgedrückt werden. Es handelte sich in der That wohl nur um ein wie auch immer sich kundgebendes Großthun beim Darreichen der Gaben, die auf den Gassen den Armen direct eingehändigt wurden, während sie in den Synagogen durch angestellte Almosensammler oder einen andern Beamten zu gewissen Zeiten eingefordert wurden[3].

Die sprichwörtliche Phrase „die linke Hand solle nicht wissen, was die rechte thut", wird vom hl. Chrysostomus richtig dahin erklärt[4], man möge seine Wohlthaten womöglich vor sich selbst verbergen, also alle menschliche Zeugenschaft vermeiden. Von anderen Erklärungen, deren incredibilis varietas schon die Verwunderung Maldonats (ad h. l.) erregte, sei erwähnt, daß man vielfach die „linke Hand" symbolisch auf die Ungläubigen oder weniger wohlgesinnten Personen bezog, vor denen die Almosenspende geheim zu halten sei. Auch dem hl. Augustinus bezeichnet die Linke symbolisch das sündhafte Ergötzen am Menschenlobe, dextera autem significat intentionem implendi praecepta divina[5]. Nicht glücklicher ist die noch bis in die letzte Zeit wiederholte Vermuthung, jenes Sprichwort spiele auf die Gewohnheit an, das Geld aus der rechten Hand in die linke zu zählen[6]. — Einen deutlichen Wink für die richtige Interpretation des hl. Chrysostomus gibt vielmehr schon der Zusatz des Herrn „damit dein Almosen im Verborgenen bleibe": nur als eine der Aufmerksamkeit der Welt und des Spendenden selbst sich möglichst entziehende Tugendübung trägt das Almosen die Signatur eines gottgefälligen und darum wahrhaft guten Werkes an sich.

B. Das Gebet.

Matth. 6, 5—15.

Mit regem Eifer von der jüdischen und heidnischen Welt verrichtet, war das Gebet doch dort wie hier mit noch größeren Mängeln behaftet als das Almosen. Noch eingehender als vorher wollte darum Christus

---

[1] *Schöttgen,* Horae p. 51 sqq. [2] Mischna, Tr. Schekalim II, 1, fol. 3, 2.
[3] Scholz, Heilige Alterthümer I, 265 f.
[4] *Chrysostomus,* Hom. 19 in Matth. [5] *Augustinus,* De sermone II, 8.
[6] Ibbeken a. a. O. S. 117.

die zukünftigen Bürger seines Reiches über die rechte Erfüllung auch dieser Pflicht unterrichten.

1. Sich zunächst gegen die verkehrte jüdisch-pharisäische Gebetspraxis wendend, sprach er also:

6, 5. Und wenn ihr betet, sollt ihr nicht sein wie die Heuchler; denn sie lieben es, in den Synagogen und an den Ecken der breiten Straßen stehend zu beten, damit sie den Menschen auffällig seien. Wahrlich ich sage euch, sie haben ihren Lohn dahin.

6. Du aber, wenn du betest, gehe in dein Gemach, schließe die Thüre und bete zu deinem Vater, der im Verborgenen ist; und dein Vater, der im Verborgenen sieht, wird dir's vergelten.

Selbstgefälligkeit und Ruhmsucht waren also auch beim Beten für die Pharisäer die treibenden Motive, erschienen aber noch widerlicher als beim Almosenspenden, weil das Gebet als ein innerer, geistiger Act seiner Natur nach jeder Ostentation widerstrebt. Insbesondere die Wahl des Gebetsortes an den Ecken breiter Straßen, wo zahlreiche Menschengruppen vorüberzogen[1], verrieth, daß die betenden „Heuchler" von einer ganz außerordentlichen Ehrsucht und Eitelkeit beherrscht waren, zumal dieselben wohl nicht nur dann an jenen exponirten Punkten beteten, wenn sie dortselbst bei ihren Geschäftsgängen von der dritten, sechsten und neunten Stunde, d. i. den beliebtesten Gebetsstunden (Apg. 2, 15; 10, 9; 10, 30) überrascht wurden, sondern auch außerhalb dieser Zeit und ohne jede äußere Nöthigung und Veranlassung[2].

Auffallen könnte es, daß neben dem soeben bezeichneten unpassenden Orte für ein Gebet auch die Synagogen erwähnt werden, die doch als Stätten gemeinschaftlicher Erbauung und Belehrung „von alten Zeiten her" (Apg. 15, 21) in hohem Ansehen standen[3]. Allein es waren nicht sowohl die Synagogen selbst, als deren vornehmste Plätze, woran die Pharisäer ein besonderes Gefallen hatten (Matth. 23, 6. Marc. 12, 39.

---

[1] Pölzl zu Matth. 6, 5 macht mit Recht darauf aufmerksam, daß nicht wiederum wie in V. 2 *ῥῦμαι*, d. i. Gasse im allgemeinen, sondern *πλατεῖαι*, d. i. breitere Straßen, gewählt ist.

[2] Nach der Mischna, Tr. Berach. 4, 1, war für das Morgen- und Mittagsgebet je ein Zeitraum von mehreren Stunden angesetzt, innerhalb deren beliebige Momente für die Gebete gewählt werden durften. Das Abendgebet hatte gar keinen bestimmten Termin. Vgl. Scholz a. a. O. II, 347. [3] *Philo*, De vita Mosis II, 168.

Luc. 11, 43; 20, 46). Das Angesicht dem Volke zugewendet[1] und geschmückt mit auffallend großen Gebetsriemen und Quasten (Matth. 23, 5) konnten sie auf denselben ihrer Eitelkeit und Ruhmsucht ebenso fröhnen als an den Straßenecken. —

Gegenüber einem solchen Gebahren, das nothwendig vor Gott des Lohnes entbehren mußte, verlangte Christus, daß der Beter des messianischen Reiches sein Sinnen und Trachten allein auf Gott, den Allwissenden oder Allgegenwärtigen richten, und in ihn versenkt der Außenwelt gleichsam entrückt sein sollte. Die vom Herrn geschilderte Andacht im verschlossenen Gemach, d. i. irgend einem stillen Zimmer des Hauses[2], veranschaulicht hiernach als concretes Beispiel jedes mit innerer Sammlung und Demuth verrichtete Gebet und darf nicht unter ungebührlicher Betonung der Lokalität in feindlichen Gegensatz zu jedem öffentlichen Gottesdienst gestellt werden. Wie im vorhergehenden Beispiel (V. 2—4) weniger der Ort als die Art des Almosengebens einander gegenüberstanden, so handelt es sich auch hier nicht sowohl um die Stätte, als um die Intention beim Gebet[3]. Christus selbst betheiligte sich bekanntlich nicht selten an den gottesdienstlichen Versammlungen, wie im Tempel, so auch in den Synagogen (Luc. 2, 42 ff. Joh. 2, 13 ff. Matth. 4, 23. Marc. 1, 21 u. a.), zeigte aber zugleich durch die häufige Wahl einsamer Bergeshöhen und entlegener Orte für sein Gebet (Matth. 14, 23. Marc. 6, 46. Luc. 5, 16; 6, 12; 9, 28; 22, 41), daß der recht Betende niemanden anders als Gott betrachten und von niemanden anders als von Gott betrachtet werden wolle, daß also die Mitglieder des messianischen Reiches auch bei gemeinschaftlichen Cultacten, von ihrer Umgebung möglichst absehend und in ihr Inneres sich zurückziehend, Gott allein die Ehre und Anbetung zollen müßten.

2. Nicht ignoriren wollte sodann der Herr das böse Beispiel, welches dem israelitischen Volk durch ihre verkehrte Gebetsweise die Heiden gaben, die, namentlich in Galiläa in größerer Zahl zerstreut lebend (Js. 8, 23)[4], auf ihre israelitischen Nachbarn, wie in anderer, so auch in religiöser Hinsicht im Laufe der Zeit einen merklichen Einfluß ausübten. Deshalb warnte er an zweiter Stelle:

---

1 *Vitringa,* De synag. vetere I, 1, 191.

2 Mit Vorliebe wurde das Gebet in dem sogenannten Obergemach verrichtet (Dan. 6, 11. Tob. 3, 12. Jud. 8, 5. Apg. 1, 13; 20, 8), welches, auf dem platten Dache erbaut, dem störenden Geräusch der Straße möglichst fern lag.

3 *Theophylact.* in h. l.: „Ὁ τόπος οὐ βλάπτει, ἀλλ' ὁ τρόπος καὶ ὁ σκόπος."

4 Mühlau in Riehms Handwörterbuch I, 459 f.

6, 7. Indem ihr aber betet, plappert nicht wie die Heiden; denn sie meinen, daß sie durch ihre Wortmacherei erhört werden.

8. Werdet also ihnen nicht gleich, denn es weiß euer Vater, wessen ihr bedürfet, bevor ihr ihn bittet.

Als werthlose „Wortmacherei" erschienen die Gebete der Heiden hauptsächlich deshalb, weil sie größtentheils nur eine Häufung von göttlichen Namen und Titeln darboten, welche täglich unzähligemal wiederholt werden mußten, ohne irgend eine Umstellung oder Auslassung der einzelnen Wörter[1]. Dazu glaubte man der Erhörung um so gewisser zu sein, je lauter die Anrufung der Götter geschah (3 Kön. 18, 27 f.), Verirrungen, die mit Nothwendigkeit aus den mangelhaften heidnischen Begriffen über Gottes Natur und Eigenschaften hervorgingen. Denn je unvollkommener die Götter waren, an die man sich wenden wollte, desto wortreichere und lautere Gebete mußte man auch gewissermaßen zu deren Ueberredung und Umstimmung gebrauchen. Da nun dem gegenüber das messianische Reich die vollkommenste Erkenntniß Gottes bot und speciell auch die göttliche Allwissenheit lehrte, so mußte fortan nicht die Form, sondern der Gedanke und die Intention beim Gebete die Hauptsache bilden. Ein vertrauensvoller innerer Aufblick zu dem mit väterlichem Wohlwollen von Ewigkeit auf unsere Bedürfnisse schauenden Gott war nunmehr beredter geworden, als der größte Schwall und Schall der bisherigen heidnischen Gebetsformeln[2].

Um jedoch den Bürgern seines Reiches die wichtige Pflicht, gut zu beten, noch mehr zu erleichtern, als es durch die bloße Kritik der verkehrten jüdischen und heidnischen Gebetsweise geschehen konnte, wollte der Herr ihnen auch direct ein Gebetsformular mittheilen, das sich durch mehrfache Betonung der menschlichen Unvollkommenheit ebenso sehr von den eitlen Phrasen der Pharisäer (Luc. 18, 10), wie durch seine knappe Kürze von der heidnischen Wortmacherei unterschied —

---

[1] Döllinger, Heidenthum S. 201. 369 f. 526 ff. An jene älteren Gebetsformulare erinnert noch jetzt das tägliche sogen. Rosenkranzgebet der Mohammedaner, welches das Aufzählen von 99 Gotetsnamen gebietet. Vgl. Zschokke, Religiöse Verhältnisse des Orients S. 12.

[2] Augustinus begegnet Epist. 130, 20 dem Wahn, lange Gebete seien überhaupt unangemessen, mit den treffenden Worten: „Absit ab oratione multa locutio, sed non desit multa precatio, si fervens perseveret intentio." Christus selbst verharrte auf solche Weise die ganze Nacht im Gebete (Luc. 6, 12) und gebot unter derselben Voraussetzung bekanntlich auch seinen Jüngern, „allzeit" zu beten (Luc. 18, 1; 21, 36).

3. das Gebetsformular des Vaterunsers. Was von der ganzen Bergrede und ihrer bedeutsamen Stellung im öffentlichen Leben Jesu gilt (vgl. die Einleitung S. 2 f.), das gilt in analoger Weise auch speciell von der wohlbegründeten Stellung des Vaterunsers im Rahmen der Rede selbst. Nicht der hl. Matthäus hat nach eigenem Ermessen die von Christus bei einer andern Gelegenheit vorgetragene Gebetsformel mit den übrigen Belehrungen Christi über das Beten hierselbst zusammengestellt[1], sondern im Munde des Herrn selbst bildete dieses mustergiltige Gebetsbeispiel nach unserer obigen Darstellung die fast nothwendige Ergänzung zu der vorausgehenden Verurtheilung der jüdischen und heidnischen Gebetsweise. Wenn nach dem Bericht des hl. Lucas (11, 1 ff.) Christus gegen das Ende seiner irdischen Wirksamkeit in Judäa, von einem Jünger dazu veranlaßt, das Vaterunser vortrug, so liegt es doch wohl sehr nahe, eine zweimalige Unterweisung über diesen so wichtigen Punkt anzunehmen und in der spätern Belehrung eine Bestätigung und Einschärfung der ersten zu finden[2]. Auch die Reinigung der „Gebetsstätte" in eminentem Sinne, des Tempels zu Jerusalem, wurde vom Herrn am Anfange und am Ende seines öffentlichen Auftretens vollzogen (Joh. 2, 13 ff. Matth. 21, 12 f. Marc. 11, 15 f. Luc. 19, 45 f.), — ein Doppel-Ereigniß, das bei aller Aehnlichkeit doch ohne Frage ebenfalls auseinandergehalten werden muß[3].

Das kürzere Formular des Gebetes im dritten Evangelium, welches, abgesehen von einzelnen Worten, nur fünf Bitten enthält, ist wohl nicht von Christus, sondern vom hl. Lucas also gestaltet worden, da dieser auch sonst zuweilen die für seine heidenchristlichen Leser ausgewählten Wahrheiten und evangelischen Ereignisse kurz zusammengedrängt und z. B. von den acht „Seligkeiten" nur vier angeführt sowie von der ganzen Bergpredigt kaum den dritten Theil aufgenommen hat[4]. Dem

---

[1] *Maldonat,* In Matth. 6, 9. Aehnlich viele andere, z. B. Knabenbauer, Stimmen aus Maria-Laach 1887, S. 556. *Hoffmann,* De oratione Domin. p. 2.

[2] *Weiss,* De oratione Dominica im Index lectt. Lycei Hosiani 1888/89 p. 5. Als den Ort, wo Christus in Judäa das Vaterunser lehrte, bezeichnet die Tradition den Oelberg, auf welchem schon im 11. Jahrhundert Peter von Amiens über dieses Gebet predigte und heute sich das Paternoster-Klösterchen der Karmeliterinnen erhebt. S. Fahrngruber, Nach Jerusalem S. 238. [3] Schegg, Leben Jesu II, 243 f.

[4] Nach Grimm, Leben Jesu IV, 463 f., hat nicht Lucas das Gebet des Herrn gekürzt, sondern Matthäus dasselbe in der Bergrede erweitert. Das apostolische Zeitalter urtheilte hierüber jedenfalls anders, da nicht die Formel des hl. Lucas, sondern die des hl. Matthäus als „Gebet des Herrn" schon im 1. Jahrhundert in liturgischen Gebrauch kam. Cfr. *Funk,* Doctrina duodecim apostolorum p. XXXII et p. 25.

Vaterunser dieser „Predigt", wie Matthäus sie berichtet, kommt also in seiner Position ebenhierselbst wie in seinem Wortlaut volle Ursprünglichkeit und Integrität zu.

Betreffs des innern Gefüges und Zusammenhanges des Gebetes erkannte schon in patristischer Zeit im wesentlichen richtig der hl. Augustinus, daß neben der Anrede sieben Bitten unterschieden werden müßten, von denen die drei ersteren ewige Güter, die vier letzteren zeitliche erflehten[1]. Tertullian und Origenes, welche nur sechs Bitten zählten, da sie die beiden letzten in eine zusammenzogen, fanden weniger Beifall bei der ältern und neuern Exegese[2]. — Indem auch wir bei unserer nachstehenden Interpretation der augustinischen Auffassung im allgemeinen folgen, wollen wir an dieser Stelle unsere Meinung nur noch dahin specialisiren, daß das Gebet des Herrn nicht ohne Rücksicht auf Gottes primären und secundären Schöpfungs-, Erlösungs- und Heiligungszweck zusammengestellt zu sein scheint, daß mit anderen Worten der das Vaterunser Betende die Verherrlichung Gottes und die eigene ewige Seligkeit erfleht, und zwar direct im ersten Theile, indirect im zweiten Theile des Gebets. Die Exegese des einzelnen wird das klar hervortreten lassen.

a. Die Anrede.

Vater unser, der du bist in dem Himmel.

Diese das Gebet des Herrn einleitenden Worte gleichen einem eindringlichen „Sursum corda!" Sie sollen, so scheint es, den oftmals in eine niedere Interessensphäre versunkenen Menschen energisch aufrütteln und zugleich mit Liebe, Hoffnung, Vertrauen und anderen religiösen Empfindungen erfüllen, damit die folgenden Bitten sich sofort auf rechter Basis erheben können. — Schon das an die Spitze gestellte Wort „Vater" erinnert an das neue, bisher kaum geahnte Liebesverhältniß, in welches Gott durch Christus zur Menschheit getreten ist, und fordert zu dankbarer Gegenliebe auf. Wohl legten auch schon „Gesetz und Propheten" Gott zuweilen den Vaternamen bei; doch durfte nicht der einzelne Mensch, sondern nur Israel als Gesammtvolk es wagen, sich auf Grund von Exod. 4, 22 in ein gewisses Sohnesverhältniß zu Gott zu stellen (Deut. 32, 6. Js. 63, 16. Jer. 3, 4. Os. 11, 1)[3]. Erst das Buch

---

[1] *Augustinus*, De fide, spe et charitate c. 30 und De sermone Domini I, c. 35 sqq.

[2] *Tertullian.*, De oratione c. 8. *Origenes*, De oratione c. 30. Ihnen folgte in neuerer Zeit unter anderen die reformirte Kirche. Vgl. Meyer-Weiß a. a. O. S. 177.

[3] Vgl. Exod. 4, 22 f.: „Mein erstgeborener Sohn ist Israel . . . gib frei meinen Sohn, damit er mir diene."

der Weisheit (2, 16; 14, 3) und Jesus Sirach (23, 1; 51, 14) nähern sich allmählich den neutestamentlichen Anschauungen über das familiäre Verhältniß des einzelnen zu Gott. — Noch weniger als den Juden kam es den Heiden in den Sinn, durch das nicht selten den Göttern verliehene Epitheton „Vater“ eine pietätvolle moralische Beziehung zu denselben anzeigen zu wollen. Das Wort war vielmehr dem Betenden nur einer der vielen leeren Schmeichelnamen, deren Bedeutungslosigkeit man offen zugab[1]; ja die Römer legten ihn in ihren öffentlichen Gebeten unterschiedslos einem jeden Gotte bei, wie sie auch jede Göttin „Mutter“ nannten[2]. Und so konnten denn allein die Jünger des Sohnes Gottes den hehren Sinn des göttlichen Vaternamens würdigen und sich an ihm zu kindlicher Gegenliebe begeistern, zumal Christus sie unzähligemal versicherte, daß Gott, sein himmlischer Vater, im weitern Sinne ein gütiger und liebevoller Vater auch für die mit ihm, dem Sohne, innig Verbundenen und seine Gebote treulich Ausführenden sei (Matth. 5, 16. 45; 6, 1 ff.; 10; 20 u. a.).

Nicht ohne weise Absicht ist sodann dem Anfangsworte des Gebetes das Pronomen (unser) im Plural, nicht im Singular, beigefügt, um so von vornherein allen unreinen Egoismus im Betenden zu unterdrücken und jene Vorstellung von dem einen mystischen Leibe, an welchem alle einzelnen harmonisch ineinander gefügte Glieder seien, zu erwecken (Röm. 12, 5. 1 Kor. 12, 12 ff. Eph. 4, 25). Auch entzündet das Bewußtsein, gemeinsam mit vielen anderen zu beten, leicht die Hoffnung auf gnädige Erhörung, da unzweifelhaft Christi Zusage sich erfüllen muß: „Wenn zwei aus euch eins sein werden auf Erden betreffs irgend einer Sache, darum zu bitten, so wird sie ihnen zu Theil werden von meinem Vater, der im Himmel ist; denn wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich in ihrer Mitte“ (Matth. 18, 19 f.). — Diese Hoffnung wird noch gesteigert durch die die Anrede abschließenden Worte „der du bist in dem Himmel“. Ist doch nach alt- wie neutestamentlichem Sprachgebrauch das Wohnen oder Thronen Gottes „im Himmel“ nur eine Umschreibung von dessen unendlicher Macht und Herrlichkeit (Js. 66, 1. Ps. 2, 4; 102, 19; 115, 3. Matth. 24, 30. Phil. 3, 20), deren geringste Bethätigung genügt, um den hilfeflehenden Erdenbewohner mit Gütern zu überschütten. „Jedes vollkommene Geschenk und jede gute Gabe stammt von oben und steigt herab vom Vater

[1] *Horatius*, Sat. II, 6, 20: „Matutine pater, seu Iane libentius audis.“

[2] Lasaulx, Studien des klassischen Alterthums. Cfr. *Lactantius*, Inst. IV, 3: „Et Iuppiter a precantibus pater vocatur et Saturnus et Ianus et ceteri deinceps.“

der Lichter" (Jac. 1, 17). Endlich muß aber auch sofort von tiefer Demuth durchdrungen werden, wer immer im Hinblick auf die eigene Armseligkeit und Hinfälligkeit der Majestät Gottes „im Himmel" gedenkt. — Und so sehen wir denn in der That eine ganze Reihe von frommen Anmuthungen und weihevollen Stimmungen durch die Anrede hervorgerufen werden, welche gleich einem warmen, lebenden Hauche durch das ganze folgende Gebet sich hindurchzuziehen und dasselbe zu einem wahrhaft fruchtbringenden für den Betenden zu gestalten vorzüglich geignet sind.

Unter den

b. drei ersten Bitten,

welche, Ueberirdisches umfassend, nach unserer Annahme direct die Verherrlichung Gottes und die Seligkeit der vernünftigen Creatur erflehen, gebührt mit Recht der Vortritt dem Worte

1. Geheiligt werde dein Name[1].

Nicht dieser oder jener göttliche Name, z. B. der Allgütige, der Allmächtige, sondern aller göttlichen Namen und Attribute Summe und Inbegriff ist der zu heiligende göttliche „Name". Nomen ist hier das göttliche Numen gemäß der schon im Alten Testament üblichen Bezeichnung Gottes durch *schem*, d. i. Name. Vgl. Deut. 28, 58: „Wenn du nicht fürchtest seinen herrlichen und furchtbaren Namen, d. i. den Herrn, deinen

[1] Es läßt sich nicht läugnen, daß einige Bitten des Vaterunsers, namentlich die erste, verwandtschaftlich anklingen an einzelne Sätze der uralten jüdischen Gebete *Kiddusch, Schema* und *Schemoneh esreh* (s. deren Wortlaut bei Bodenschatz, Verfassung der heutigen Juden II, 56 ff.). Wetstein, Augusti (Denkwürdigkeiten IV, 132) u. a. bestreiten deshalb geradezu die Originalität des Vaterunsers und wollen es nur als eine „Compilation aus hebräischen Formeln" ansehen, so daß selbst noch Möhler, Symbolik § 90, glaubte, der Herr habe diese Gebetsformel nicht sowohl gelehrt als nur empfohlen. Allein eine genauere Vergleichung zeigt, daß die Aehnlichkeit der betreffenden Stellen doch nur eine sehr entfernte, auf wenige Worte sich beschränkende ist. Solche formelle Anklänge sind aber bei der Wahl eines verwandten Gebetsgegenstandes ganz unvermeidlich, und es wäre umgekehrt sogar sehr auffallend, hätte Christus in seinen zahlreichen Gebeten nicht ab und zu ältere, bekannte Gebete gestreift (vgl. Lev. 10, 3. Sir. 36, 4). Uebrigens darf bei dieser Frage auch nicht übersehen werden, daß es noch gar nicht feststeht, ob die genannten jüdischen Gebete schon zur Zeit des zweiten Tempels im Gebrauch gewesen sind. In seiner jetzigen Fassung ist z. B. das *Schemoneh esreh*-Gebet, das bereits zweimal der Zerstörung Jerusalems gedenkt, wenigstens ein halbes Jahrhundert jünger als das Vaterunser. Vgl. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes II, 377 ff. *Hoffmann* l. c. p. 5.

Gott, so wird der Herr deine Plagen vergrößern." Beim „Namen" des Herrn, d. i. doch wohl bei diesem selbst, schwuren die Israeliten (Jos. 9, 19. Is. 48, 1). Gottes „Name" ist wunderbar auf der ganzen Erde (Ps. 8, 2); er wird gepriesen von den Himmeln (Ps. 148, 4) u. s. w. Eine „Heiligung" des also bestimmten göttlichen Namens besteht aber nicht bloß in der heiligen Scheu, womit man Gott auf irgend eine Weise zu verletzen fürchtet[1], auch nicht bloß in dessen Lobpreis beim öffentlichen Cultus[2], — zu einer solchen Einengung der Bedeutung liegt kein genügender Grund vor — sondern, da auch *ἁγιάζειν* ebenso wie das hebräische *niqdasch* ein „verherrlichen" und „preisen" im weitesten Sinne bezeichnet (Lev. 10, 3. Is. 29, 23. Ez. 20, 41; 38, 24. Sir. 36. 4), es geht vielmehr die Bitte dahin, daß Gott, der hier im Strahlenglanze aller seiner Vollkommenheiten erscheint, von der gesammten Creatur diesen Vollkommenheiten gemäß geehrt und verherrlicht werden, daß mit anderen Worten der höchste Schöpfungszweck von der ganzen Welt realisirt werden möge!

In diesem Sinne betet oftmals die Kirche als Stellvertreterin aller Geschöpfe auftretend, den ambrosianischen Hymnus: „Te Deum laudamus . . . te aeternum patrem omnis terra veneratur . . . et laudamus nomen tuum in saeculum." Also „heiligen" und verherrlichen Gott auch täglich die celebrirenden Priester in der Präfation des Canons mit den Worten: „Sanctus, sanctus, sanctus Dominus Deus Sabaoth! Pleni sunt coeli et terra gloria tua! Hosanna in excelsis!"

2. Es komme dein Reich.

Aufs innigste hängt mit dem primären der secundäre Schöpfungszweck, d. i. die Beseligung der vernünftigen Creatur, zusammen. Denn indem der sich verherrlichende Allerhöchste neben seinen übrigen Vollkommenheiten auch seine unendliche Liebe offenbart, muß er seinen Geschöpfen, insoweit sie dessen fähig und würdig sind, auch an seiner eigenen Seligkeit Antheil gewähren[3]. „Die Liebe ist wohlwollend und sucht nicht das Ihrige" (1 Kor. 13, 4 ff.). Es ist darum durchaus consequent, daß auch der Betende unmittelbar nach der Bitte oder dem Versprechen, Gott zu verherrlichen, den innigen Wunsch empfindet nach gnädiger Aufnahme in das glückselige Reich der Glorie, um darin ewig mit Christus zu herrschen und so zugleich auf das vollkommenste den Vater zu preisen (Matth. 8, 11 f. Röm. 8, 17).

---

[1] Meyer-Weiß a. a. O. S. 171. [2] Schegg, Commentar zu Matth. S. 244.
[3] Oswald, Schöpfungslehre S. 92.

Das „Reich", dessen Kommen wir in der zweiten Bitte erflehen, ist also das messianische Reich nicht sowohl in seiner diesseitigen Fundamentirung und Entwicklung, als in seiner letzten, jenseitigen Entfaltung und überirdischen Schönheit; es ist das „Paradies", das Christus dem büßenden Schächer verspricht auf die Bitte, er möge an ihn denken, wenn er in sein „Reich" komme (Luc. 23, 42 f.), es ist das verklärte Reich, das den Gesegneten des Vaters von Grundlegung der Welt an bereitet ist (Matth. 25, 34). — Diese eschatologische Interpretation war früher in der Kirche die herrschende[1]. Nur vereinzelt trat die Meinung hervor, es werde hier die Ausbreitung des Reiches Christi in den Herzen der Gerechten erfleht[2], während nach der heute zumeist vertretenen Ansicht die äußere Ausdehnung des messianischen Reiches oder der Kirche Gegenstand der Bitte sein soll[3]. Das auf ein zukünftiges Ereigniß hinweisende Verbum ἐλθεῖν spricht jedenfalls für die ersterwähnte Auffassung; denn sollte der innere und äußere Fortschritt des von Christus auf Erden begründeten Messiasreiches bezeichnet werden, so wäre wohl entsprechender ein αὐξάνειν (vgl. Apg. 6, 7; 12, 24. Eph. 4, 15) oder προκόπτειν (Luc. 2, 52. Gal. 1, 14) gewählt worden. Immerhin mag es dem betenden Jünger Christi unbenommen sein, an zweiter Stelle fürbittend auch der innern und äußern Entwicklung des Reiches Gottes auf Erden zu gedenken, wenn er nur zunächst sein Augenmerk auf das vollendete Reich richtet und sehnsüchtig verlangt nach der ihm dort aufbewahrten Krone der Gerechtigkeit, welche Gott denen nicht versagt, die seine Ankunft (cfr. ἐλθεῖν) lieben (2 Tim. 4, 8. Tit. 2, 13).

3. Es geschehe dein Wille, wie im Himmel, so auch auf Erden.

Beide vorhergehenden Bitten, und zwar die erste ebenso wie die zweite, finden in dem vorstehenden dritten Gebetsworte einen vortrefflichen Abschluß. Kurz und doch erschöpfend wird nämlich in demselben die Art und Weise gekennzeichnet, wodurch sowohl der Name Gottes auf das vollkommenste geheiligt oder verherrlicht, wie auch das ersehnte „Reich" am sichersten in Besitz genommen wird. — Während die Verherrlichung jenes Namens seitens der vernunftlosen Creatur unbewußt und unfrei sich vollzieht, indem diese nur durch ihr Sein die Größe

---

[1] *Tertullian.* l. c. c. 6. *Cyprian,* De oratione c. 13. *Augustinus,* Ad Prob. epist. 121, 11. *Chrysostomus* etc.

[2] *Ambrosius,* De sacram. 5, 4. *Hieronymus* ad h. l.

[3] Pölzl, Bisping u. a. z. d. St.

und Vollkommenheit Gottes abbildlich darstellt (Ps. 18, 1 ff.), besteht die Aufgabe der einzigen intelligent-freien Creatur auf Erden, des Menschen, darin, in freier Selbstbestimmung und klarem Bewußtsein sich huldigend an Gott hinzugeben und dessen heiligsten Willen zu vollziehen. Je mehr sich also jemand bemüht, mit diesem allerhöchsten Willen den seinigen zu conformiren, eine um so größere Ehre und Verherrlichung zollt er dem göttlichen „Namen“ (vgl. Marc. 3, 35. Joh. 14, 21). — Als die vorzüglichsten Vorbilder hierfür dürfen die seligen Geister des Himmels gelten, welche Gott zu „Winden macht und flammendem Feuer“ (Ps. 104, 4)[1], und welche allzeit „ausrichtend sein Wort und gehorchend der Stimme seines Wortes“ aufs würdigste ihn loben und verherrlichen (Ps. 103, 20 ff.).

Nicht weniger enge als mit der ersten hängt aber die dritte Bitte auch mit der zweiten zusammen. Denn da Christus selbst sagt: „Nicht jeder, der zu mir spricht ‚Herr, Herr‘ wird in das Himmelreich eingehen, sondern wer den Willen meines Vaters thut, der im Himmel ist“ (Matth. 7, 21), und: „Wenn du zum Leben eingehen willst, so halte die Gebote“ (Matth. 19, 17), so ist damit wohl deutlich genug dargethan, daß dasselbe Mittel, wodurch wir am würdigsten Gott verherrlichen, die Erfüllung des göttlichen Willens, zugleich der sicherste Weg ist, auf dem wir in das „Reich“, dessen die zweite Bitte gedenkt, kommen können. Die jetzt verklärten Heiligen Gottes sind einst insgesammt eben diesen Weg von der Erde zum Himmel gewandelt. —

Fast könnte man nun meinen, der nach den höchsten Zielen und Gütern der Menschheit, nach der Verherrlichung Gottes und der ewigen Seligkeit strebende Beter habe in den drei ersten Bitten des Vaterunsers bereits alle für sein religiöses Leben in Betracht kommenden Momente genugsam berührt. Indessen gar zahlreich sind hienieden noch die Steine des Anstoßes, über welche der Fuß des Erdenpilgers straucheln kann. Ein jeder thut also wohl daran, diese Hindernisse bei Zeiten scharf ins Auge zu fassen und sich des göttlichen Beistandes zu ihrer Ueberwindung zu versichern. Deshalb hat denn auch Christus den voranstehenden drei Bitten seines Gebetes noch

c. vier andere Bitten

beigefügt, worin der Mensch seinen Blick vom Himmel zur Erde lenken und um einige irdische Gaben als Schutzmittel gegen die Gefährdung des ewigen Heiles bitten soll. Die Beziehung zu den

[1] So übersetzt die LXX. Vgl. Delitzsch, Psalmencomment. z. d. St.

höchsten, überirdischen Gütern bleibt demnach auch in diesem zweiten Theile noch genug erkennbar, wenn auch das Gebet von hier ab nur noch indirect auf ebendasselbe abzielt, was direct der erste Theil erfleht hatte, — auf Gottes Verherrlichung und des Beters ewige Seligkeit. In diesem Sinne sollen wir denn beten:

4. Unser ausreichendes Brod gib uns heute.

Eins der größten und nächstliegenden Hindernisse, welche der Erreichung und Erfüllung der höchsten Ziele der Menschheit entgegenstehen, ist der Nahrungsmangel. Von ihm niedergedrückt und geängstigt können viele gleichsam ihre Augen zum Himmel nicht emporheben, sondern gehen gänzlich auf in der bittern Sorge für das Diesseits. Daher die Bitte und Appellation an die Güte des allmächtigen Gottes, der von jeher gern geneigt ist, allen Hungernden Speise zu geben zu rechter Zeit (Ps. 144, 15; 145, 7).

So klar nun aber auch im allgemeinen der Inhalt dieser Bitte vor Augen liegt, so macht doch das von uns mit „ausreichend" übersetzte Wort *ἐπιούσιος* der Exegese nicht geringe Schwierigkeiten, ein Wort, welches sich, außer bei Matthäus (6, 11) und Lucas (11, 3), bei den griechischen Schriftstellern nicht vorfindet; weshalb schon Origenes meinte, es sei von den Evangelisten gebildet worden[1]. — In älterer, aber auch noch in späterer Zeit identificirte man gern *ἐπιούσιος* mit *ὑπερούσιος* (Vulg.: supersubstantialis) und bezog es direct auf die geistige Speise der hl. Eucharistie[2], sicherlich eine verlockende, aber doch so gewaltsame Interpretation, daß heute wohl niemand mehr für sie eintritt. — In der Regel leitet man jetzt das Wort von *ἐπών*, dem Participium von *ἐπεῖναι* = adesse ab, wonach *ἄρτος ἐπιούσιος* ein Brod wäre, das gerade „da ist", oder das für einen Tag genügt[3]. Diese einen gewiß angemessenen Sinn erzielende Erklärung scheitert jedoch an dem Jota der Präposition *ἐπί*, welches in *ἐπεῖναι* und allen davon abgeleiteten Worten ausfällt, während es in *ἐπιούσιος* unversehrt geblieben wäre. — Auch der von Bisping nach dem Vorgange von Origenes gemachte Vorschlag, hierbei an eine Composition aus *ἐπί* und *οὐσία*, also an ein Brod zu denken, das zur Erhaltung unseres Lebens, unserer Substanz

---

[1] *Origenes,* De orat. 27. Die Vulgata gibt das Wort bei Matthäus mit supersubstantialis, bei Lucas mit quotidianus wieder.

[2] *Irenaeus,* Haer. 4, 18. *Tertullian.* l. c. n. 6. *Augustinus,* De sermone II, 27. Cornel. a Lap., Allioli z. d. St.

[3] Vgl. Kuhn, Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung VII, 401 ff.

dient[1], schwebt haltlos in der Luft, da das Wort οὐσία zur Zeit Christi die Bedeutung „Substanz“ noch nicht oder doch nur in philosophischer Rede besaß[2]. In Luc. 15, 12 f. heißt es „Besitzthum“, „Vermögen“. Am meisten empfiehlt sich noch immer eine Ableitung von ἐπ — ἰέναι (sequi) resp. von dessen Participium ἐπιών, ἐπιοῦσα, so daß das erflehte Brod ein ἄρτος τῆς ἐπιούσης sc. ἡμέρας (daher ἐπιούσιος), also ein Brod ist, welches nur bis zum nächstfolgenden Tage reicht, d. i. das nothwendigste, gerade genügende, „tägliche“ Brod[3]. Einen ähnlichen Sinn verbinden ja auch wir mit der Phrase: „er hat nur Brod von heute auf morgen“. Nicht wenig gestützt wird diese Erklärung durch die Versicherung des hl. Hieronymus, er habe im Hebräer-Evangelium an Stelle des ἐπιούσιος *mahar*, d. i. crastinus, gefunden[4]. Von Ebioniten und Nazaräern gebraucht, stimmte das genannte Evangelium vielfach wörtlich mit dem ursprünglich hebräisch oder syrochaldäisch geschriebenen Matthäus-Evangelium überein[5]. Man darf also wohl annehmen, daß jenes Wort *mahar* aus dem Munde des Herrn selbst stammt und einen fast autoritativen Fingerzeig gibt, ἐπιούσιος in dem eben festgestellten Sinne zu interpretiren. Diese Stelle des Hebräer-Evangeliums hindert uns denn auch, der vor kurzem von Kothe vorgetragenen, an sich recht ansprechenden Deutung beizustimmen, wonach ἐπιούσιος, von ἐπιών (= sequens), genauer von dem davon gebildeten ἐπιόντιος ausgehend, secundus (secundarius) bedeute und das in Palästina von geringeren Leuten genossene Gerstenbrod gegenüber dem Weizenbrod der Reicheren bezeichne; es werde also in dieser Bitte ein „bescheidenes“ Auskommen erfleht[6]. — Im Resultat kommt diese letzte Auffassung mit der von uns vertretenen, vorausgehenden ersichtlich überein: der Beter wünscht eine eben ausreichende Nahrung, um, so glauben wir annehmen zu dürfen, durch physische Noth nicht gehemmt, seinen höheren, überirdischen Zwecken und Zielen ruhig entgegen streben zu können. Daß in der That dieser höhere Gesichtspunkt im zweiten Theile des Vaterunsers nicht aus dem Auge gelassen ist, zeigt schon deutlicher die folgende Bitte:

---

[1] *Origenes* l. c. 27: Panis, qui in substantiam nostram convertitur.

[2] *Stephanus*, Thesaurus I, fol. 1132. [3] *Grimm*, Lexic. p. 167.

[4] *Hieronymus*, In Matth. 6, 11. Auch der hl. Athanasius interpretirt das fragliche Wort ähnlich durch τὸν μέλλοντα. Siehe auch Döllinger, Christenthum und Kirche S. 359.

[5] Ela, Die Originalsprache des Matthäus-Evangeliums S. 101 ff. Movers-Kaulen im K.-L. 2. Aufl. I, 1068 f.

[6] Neue Jahrbücher für Philologie, von Fleckeisen und Masius 1890, S. 586 f.

5. Und vergib uns unsere Schulden, wie auch wir vergeben haben[1] unseren Schuldigern.

Noch ungleich mehr als die aus Nahrungsmangel stammende Noth und Sorge verhindert offenbar Sünde und Schuld, d. i. der praktische Widerspruch gegen den göttlichen Willen, den Aufschwung jedes Menschen zur Verherrlichung Gottes und zur Erwerbung der ewigen Seligkeit. Mit größter Inbrunst soll darum die Hebung auch dieses Hindernisses von Gott erfleht und der besondere Ernst des Beters dadurch documentirt werden, daß — allein bei dieser Bitte — die Versicherung von ihm hinzugefügt wird, er wolle bestrebt sein oder habe sich vielmehr schon bestrebt (ἀφήκαμεν), durch Vergebung der ihm von anderen Menschen bereiteten Kränkungen der Erhörung dieser Bitte würdig zu werden. Wohl kann niemand die Verzeihung seiner Sünden im eigentlichen Sinne „verdienen", denn „aus Gnade" sind wir gerettet, nicht „aus Werken", damit niemand sich rühme (Eph. 2, 8 f. Röm. 11, 6). Da aber Gott selbst als diejenige Bedingung, unter der allein eine Nachlassung der Sündenschulden durch ihn stattfindet, das analoge Verfahren des Sünders gegenüber seinen Schuldnern vorgeschrieben hat, so war dem Menschen wenigstens eine gewisse Vorbereitung auf den Empfang der Gnade zur Pflicht gemacht, worauf immerhin — nicht Selbstruhm, sondern die Versicherung folgen durfte, seinen guten Willen bewiesen und so seinem innigsten Verlangen Ausdruck gegeben zu haben, von Gott die Verzeihung der Sünden zu erlangen.

Nach Mittheilung der ganzen Gebetsformel des Vaterunsers griff aber Christus noch einmal gerade auf diese Bitte zurück, um es positiv und negativ zu bestätigen, daß Gott in diesem Falle seine Wirksamkeit aufs engste verflechten wollte mit der entsprechenden That des Menschen. Diese Bestätigung lautete:

6, 14. Denn wenn ihr den Menschen ihre Vergehen vergebet, so wird auch euch euer himmlischer Vater vergeben;
15. wenn ihr aber den Menschen ihre Vergehen nicht vergebet, so wird auch euer Vater euch eure Vergehen nicht vergeben.

Außerordentlich schwer, so muß man aus einer derartigen Wiederholung folgern, wurde den Juden bei der Zähigkeit ihres Charakters

---

[1] Gemäß Codd. Aleph, B, Origenes bieten die besten neueren Textausgaben von Tischendorf, Westcott-Hort u. a. mit Recht das Perfectum ἀφήκαμεν statt des Präsens.

die Pflicht, Beleidigungen zu verzeihen; wie denn selbst der hl. Petrus eine siebenmal geübte Verzeihung als eine fast unübertreffliche sittliche Leistung ansehen wollte (Matth. 18, 21 f.). Zugleich darf aber auch die vorsorgliche Güte des Herrn bei der Erziehung der Seinigen nicht übersehen werden, welche gerade die größten Schwächen und Mängel derselben auch mit größter, unermüdlicher Sorgfalt und Langmuth corrigirte, um ihnen so die Erreichung ihrer höchsten überirdischen Ziele zu ermöglichen. — Den Gedanken der fünften Bitte noch steigernd sollte der Betende fortfahren:

6. Und führe uns nicht in Versuchung.

Aller unserer Sünden und Schulden Quelle ist die Versuchung, und zwar, dem Sprachgebrauche von πειρασμός entsprechend, sowohl die äußere, vom Satan und den Nebenmenschen, wie die innere, von der eigenen Concupiscenz bereitete (Luc. 4, 13; 8, 13. 1 Kor. 10, 13. 1 Tim. 6, 9). Wer es nun ernst meint mit dem Wunsche nach Befreiung von Sünde und Schuld, der wird consequent diese schon in ihren Anfängen zu bekämpfen, ja die Versuchung selbst womöglich ganz zu vermeiden suchen. So kann er allzeit ungestört der Verherrlichung Gottes und der Erstrebung der ewigen Seligkeit seine besten Kräfte widmen.

Unserer Ansicht nach liegt also in dieser Bitte der schwere Nachdruck auf „Versuchung", und zwar so überwiegend, daß daneben das Verbum „führe (nicht)" etwas freier und weiter in dem Sinne von „gestatte (nicht), daß wir geführt werden" aufgefaßt werden darf, um so mehr, als nach Jac. 1, 13 Gott selbst niemanden direct in Versuchung führt. Fast einstimmig vertrat denn auch bisher die Exegese diesen weitern Sinn des Wortes „führen"[1]. Neuerdings glaubte man jedoch die eigentliche Bedeutung des Wortes wieder stärker betonen und deshalb die in unserer Bitte erwähnten Versuchungen nur auf Drangsale, Schmerzen, Verfolgungen und ähnliche äußere Nothlagen beziehen zu müssen, welche Gott zuweilen zur Prüfung über die Menschen kommen lasse. Im Jacobusbriefe handle es sich allein um innere Versuchungen, die allerdings niemals von Gott ausgingen[2]. — Wir bleiben dem gegenüber bei der ältern Auffassung stehen sowohl wegen des oben festgestellten Sprachgebrauchs von „Versuchung", als auch weil wir es für sehr

---

[1] *Augustinus* l. c. II, 30: „Multi dicunt ‚ne nos patiaris induci in tentationem'." *Cornel. a Lap.*, In Matth. 6, 13: „‚Inducas' non impellendo sed permittendo induci; ita patres et catholici omnes."

[2] Vgl. Schegg, Pölzl u. a. zu Matth. 6, 13.

unwahrscheinlich halten, daß der Betende, der soeben die Befreiung von allen Sünden oder Schulden ohne Unterschied erfleht hat, jetzt plötzlich zwischen äußeren und inneren Versuchungen unterscheiden und nur den Wunsch hegen sollte, von jenen frei zu bleiben, da doch erfahrungsgemäß die inneren Versuchungen nicht selten ein viel gefährlicherer Anlaß zur Sünde sind als die äußeren. Der Sinn auch dieser Bitte ist also ein ganz allgemeiner.

Nicht auffallen darf es beiläufig, wenn in scheinbarem Gegensatze zu dem in unserer Bitte hervortretenden Abscheu vor einer Versuchung der hl. Jacobus (1, 2) erklärt: „Erachtet es als lauter Freude, meine Brüder, wenn ihr in mancherlei Versuchung gefallen seid!“ Das Vaterunser spricht von einer noch drohend bevorstehenden, der hl. Jacobus von einer bereits eingetretenen Versuchung. So nahe es nun einerseits der auf die eigene Kraft mit Mißtrauen schauenden christlichen Demuth liegt, den drohenden Ansturm der Versuchung zu fürchten, so berechtigt ist andererseits die apostolische Mahnung, den Kampf gegen die bereits vorhandene Versuchung mit frohem, frischem Muthe zu führen und dabei getrost der beseligenden Belohnung zu gedenken, die der tapfer Kämpfenden harret (Jac. 1, 3. Röm. 5, 3. Apg. 5, 41).

Einen letzten gefährlichen Hemmschuh bei Verfolgung unserer höchsten, überirdischen Ziele berücksichtigt endlich die Bitte:

7. Sondern erlöse uns von dem Bösen (Uebel).

Auch derjenige nämlich, den die Sorge um das tägliche Brod nicht drückt, und den Sünde und Versuchung nicht peinigen, sieht sich nicht selten in seinen auf das Ewige gerichteten, idealen Bestrebungen gehemmt durch ein ganzes Heer von äußeren und inneren, körperlichen und geistigen Mängeln und Gebrechen, welche unwillkürlich aus der menschlichen Unvollkommenheit entstehen. Ja mancherlei, was augenblicklich erfreut und erhebt, z. B. Ehre, Ansehen, Reichthum, trägt doch bereits den Keim des Bösen in sich und wird uns unversehens zum Stein des Anstoßes, so daß wir sowohl mit wie auch ohne unser Wissen hienieden oftmals von Uebeln umgeben sind[1], welche den Weg zu unserer überirdischen Bestimmung gefährden. Daher „unter Zusammenfassung alles Bösen, welches der ‚Feind‘ auf dieser Welt gegen uns anstiftet, die Bitte: Erlöse uns von dem Uebel“[2].

Es wird hier also keineswegs nur ebenderselbe Gedanke, den die vorletzte Bitte negativ aussprach, positiv wiedergegeben; der Inhalt dieses

---

[1] Kistemaker zu Matth. 6, 13. [2] *Cyprianus,* De oratione c. 27.

Schlußwortes geht vielmehr hinaus über den der vorhergehenden drei Bitten, speciell aber über das vorletzte Wort, wie denn auch sonst die Adversativpartikel ἀλλά nach einer Negation in der Regel eine Steigerung des Gedankens einführt (Matth. 10, 20. Marc. 9, 37. Joh. 12, 44. 1 Kor. 15, 10). Wegen dieses selbstständigen Charakters der Bitte war somit der hl. Augustinus durchaus berechtigt, das Vaterunser nicht in sechs, sondern in sieben Bitten einzutheilen (Vgl. o. S. 71).

Die Frage, ob πονηροῦ als masculinum oder als neutrum anzusehen, mit anderen Worten, ob darunter „der Böse" κατ᾽ ἐξοχήν oder das „Uebel" zu verstehen sei, ist von uns in letzterem Sinne beantwortet worden, wie denn auch die römische Liturgie in engem Anschlusse an die letzte Bitte des Vaterunsers fortfährt: Libera nos, quaesumus Domine, ab omnibus m a l i s praeteritis, praesentibus et futuris! Da jedoch ohne die Machinationen des „bösen" Feindes, des Fürsten dieser Welt (Joh. 12, 31; 14, 30. 2 Kor. 4, 4), das Böse auf Erden überhaupt nicht vorhanden wäre, so wollen wir auch die Ansicht einiger älteren Exegeten nicht schroff zurückweisen, welche meinten, das fragliche Wort als masculinum deuten zu müssen[1]. Der biblische Sprachgebrauch steht einer solchen Auffassung durchaus nicht entgegen. Vgl. Matth. 13, 19. 38. Eph. 6, 16. 1 Joh. 2, 13; 3, 12[2].

Eine Bemerkung noch im Hinblick auf das ganze nunmehr allseitig betrachtete Gebet des Herrn! Offenbar wird ein jeder, der den zweiten Theil desselben andachtsvoll betet, an den einzelnen vier Bitten dieses Theiles wie an einer Stufenleiter allmählich emporsteigen zu einer bedeutenden geistigen Höhe, auf welcher er, frei geworden von allen materiellen und geistigen Hemmnissen, im Stande ist, den göttlichen Willen freudig zu erfüllen (dritte Bitte), hierdurch den Namen Gottes gebührend zu heiligen (erste Bitte) und so der ewigen Seligkeit im messianischen Reich sich werth und würdig zu machen (zweite Bitte). Das Gebet führt also in gewisser Hinsicht wie in einem Kreise am Schlusse wieder zu seinem Anfange zurück; wie dasselbe denn überhaupt wegen seiner vortrefflichen Anordnung und Composition nicht weniger wie wegen

[1] *Maldonat* l. c. p. 202 sq.

[2] Die von Akatholiken dem Vaterunser beigefügte Doxologie: „denn Dein ist das Reich u. s. w." rührt nicht von Christus her, wie jetzt von der Kritik allgemein zugestanden wird. Cfr. *Hoffmann,* De oratione Dominica p. 21. Es ist eine liturgische Klausel, mit welcher in der griechischen Kirche wie viele andere Gebete, so auch das Vaterunser geschlossen wurde, und welche dann in spätere Handschriften des Matthäus- (nicht Lucas-) Evangeliums überging. Cfr. *Funk,* Doctrina duodecim apost. p. 24.

seines erhabenen Inhalts die höchste Bewunderung verdient und diese auch schon in den ältesten Zeiten so sehr gefunden hat, daß es nicht bloß in die officielle Liturgie aufgenommen[1], sondern auch privatim von den einzelnen Gläubigen täglich mehrmals verrichtet wurde[2].

C. Das Fasten.

Matth. 6, 16—18.

Die Intention, das Wohlgefallen des allwissenden Gottes zu erwerben, soll wie das Almosen und das Gebet, so auch jede Uebung des Fastens im messianischen Reiche durchdringen und adeln. Wohl spielte das äußerliche Fasten sowohl in der heidnischen wie in der jüdischen Welt von jeher eine wichtige Rolle, in welcher Thatsache man vielleicht einen universellen Nachklang jenes göttlichen Paradiesverbotes, von der Frucht eines bestimmten Baumes zu essen (Gen. 2, 16 f.), eines Fastengebotes im eminenten Sinne, erkennen darf. Der Zug zur Abtödtung und Enthaltsamkeit war bei vielen Heiden sogar eher zu stark als zu schwach[3], und auch die Juden, denen das mosaische Gesetz nur einen jährlichen Fasttag, den Versöhnungstag, anbefohlen hatte (Lev. 16, 29; 23, 27), fasteten nach dem Exil gemeinschaftlich wenigstens an fünf Tagen des Jahres (Zach. 7, 3. 5; 8, 19), während einzelne von ihnen, namentlich die Pharisäer, sogar wöchentlich ein oder mehrere Mal ein freiwilliges Fasten übten (Luc. 8, 12. Vgl. Matth. 9, 14)[4]. — Aber Motiv und Intention der Enthaltsamkeit waren dort wie hier nur zu oft höchst verkehrt und verwerflich. Während die Heiden durch ihre Ascese eine allmähliche Selbstvernichtung erstrebten oder sich von dem mit den Nahrungsmitteln identificirten Bösen fernhalten wollten, suchten viele Juden hierbei das Lob und die Bewunderung ihrer weniger enthaltsamen Stammesgenossen. Daher denn die hauptsächlich gegen pharisäische Ruhmsucht und Aeußerlichkeit gemünzte Warnung und Mahnung des Herrn:

6, 16. Wenn ihr fastet, so werdet nicht, wie die Heuchler, finstern Aussehens. Denn sie entstellen ihr Angesicht, um den Menschen als Fastende bemerklich zu werden. Wahrlich, ich sage euch, sie haben ihren Lohn dahin.

---

[1] Kolberg, Verfassung, Cultus und Disciplin der christlichen Kirche nach den Schriften Tertullians S. 112 f.

[2] Doctrina duodec. apost. c. 8: „Dreimal des Tages sollt ihr also beten!" Cfr. *Funk* l. c. p. XXXII et p. 25.

[3] Weiß, Apologie des Christenthums vom Standpunkte der Sitte und Cultur V, 258 ff. [4] Scholz, Heilige Alterthümer II, 335.

17. Du aber, wenn du fastest, salbe dein Haupt und wasche dein Angesicht,
18. damit du nicht den Menschen als Fastender bemerklich werdest, sondern deinem Vater, der im Verborgenen ist. Und dein Vater, der im Verborgenen sieht, wird dir's vergelten.

Das die Aufmerksamkeit der Mitmenschen provocirende „finstere Aussehen“ (V. 16) ist wohl nicht zunächst als Unsauberkeit, also als die Folge der vernachlässigten Pflege des Haupthaares und des Leibes gedacht, sondern bezeichnet wahrscheinlich vor allem den finstern, strengen Gesichtsausdruck, womit der fastende Pharisäer durch die anscheinend so leichtsinnig dahinlebende Menge schritt. Hierfür spricht sowohl die constante Bedeutung des gewählten griechischen Wortes[1] wie auch die gegenüber der gerügten „Entstellung“ des Antlitzes empfohlene Salbung des Hauptes. Eine solche fand hauptsächlich statt bei freudigen, festlichen Gelegenheiten (Eccl. 7, 2; 9, 8. Weish. 2, 7. Ps. 23, 5; 92, 11; 133, 2), und setzte also ein heiteres, frohes Antlitz voraus, das Gegenbild der finstern Strenge der pharisäischen Heuchler. Zunächst warnt also Christus die Seinigen, beim Fasten einen düstern Bußernst zur Schau zu tragen, in welchem Sinne ja auch die kirchliche Liturgie am Beginne der vierzigtägigen Fastenzeit das Wort: Cum ieiunatis, nolite fieri sicut hypocritae tristes, als Antiphone zum Lobgesange „Benedictus“, gebraucht.

In nicht weniger auffälliger Weise konnte man aber außerdem beim Fasten auch dadurch sein Angesicht „entstellen“, daß man gewisse Gebräuche, welche zu Zeiten großer Trauer neben und außer dem Fasten üblich waren, z. B. das Bestreuen des Hauptes mit Asche, das Unterlassen des Scheerens und Aehnliches (2 Sam. 12, 20. 1 Macc. 3, 47) mit jedem Privatfasten in Verbindung setzte, so daß letzteres wegen seiner auffälligen Umrahmung einem jeden sofort bemerkbar werden mußte. Gegen dieses eitle, heuchlerische Gebahren war an zweiter Stelle die zugleich buchstäblich zu deutende Mahnung des Herrn gerichtet, auch während des Fastens sein Haupt zu salben und das Antlitz zu reinigen und somit nichts zu unterlassen, wodurch der Tugendact des Fastens der Bewunderung der Menschen entzogen werden konnte. — Der Versuch, die

[1] σκυθρωπός, aus σκυθρός und ὤψ zusammengesetzt, bezeichnet einen Menschen mit traurigem, finsterem, ernstem, nicht aber schmutzigem Angesicht. Vgl. Gen. 40, 7. Sir. 25, 23. Vulgata: tristis.

Worte rein geistig zu deuten, wonach Christus unter dem Bilde der empfohlenen Salbung und Reinigung nur die Ostentation beim Fasten mißbilligt habe[1], will uns als eine nicht unbedenkliche Abschwächung und Verflüchtigung des Sinnes erscheinen, die leicht auch zu der Annahme fortschreitet, das rechte Fasten selbst werde von Christus nur als ein innerer Act angesehen[2]. Immerhin darf eingeräumt werden, daß der Herr jene beiden Trauergebräuche der Enthaltung von Salbung und Reinigung, oder vielmehr das wörtlich zu verstehende Verbot, dieselben zu beobachten, nur beispielsweise gewählt habe zu keinem andern Zweck, als um das Fasten von allem und jedem ostensibeln Beiwerk zu befreien und die Nothwendigkeit anschaulich darzuthun, die Intention bei dieser Tugendübung allein zu richten auf den allwissenden, allgerechten Gott, der auch das geringste ihm im Verborgenen gebrachte Opfer reichlich vergelten wird.

D. Das Verhalten zu den irdischen Gütern.

Matth. 6, 19—34.

Die schwierige Frage nach dem Zusammenhange dieses Abschnittes mit dem vorhergehenden, welche nicht selten in radicaler Weise dahin beantwortet wird, die hier folgenden „Sprüche wider das Schätzesammeln und Sorgen" seien eine durchaus fremdartige Einschaltung aus dem Lucas-Evangelium (12, 22 ff.)[3], — diese Frage findet vielleicht die am meisten befriedigende Lösung, wenn man vor allem auf die den Inhalt des Abschnittes resumirenden Worte achtet: „Euer himmlischer Vater weiß, daß ihr alles dessen bedürfet. Suchet aber zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit, und alles das wird euch zugegeben werden" (V. 32 f.). Das ist die zum Theil wörtliche Wiederholung des mehrmals im Vorhergehenden gethanen, feierlichen Ausspruches, daß Gottes Auge auch ins Verborgene schaue, und daß nicht um der Menschen willen,

---

1 Nach dem Vorgange der meisten patristischen Erklärer, Maldonats u. a. sagt noch Bisping z. d. St., der Rath, sich an Fasttagen zu salben und zu waschen, sei „natürlich nicht wörtlich zu nehmen". Der hl. Hieronymus spricht sogar von vielen Interpreten, welche hier mystisch eine geistige Salbung des Herzens durch gute Werke anbefohlen sehen. 2 Vgl. Keil z. d. St. Schanz a. a. O. S. 222.

3 Meyer-Weiß z. d. St. Nach de Wette folgte die Rede bis hierher einem festen Plane, nun aber werde der Zusammenhang lose, da nur größere und kleinere Sprüche aneinander gereiht würden. Die künstliche Erklärung des hl. Hilarius, daß nämlich die „irdischen Schätze" in V. 19 nichts anderes seien als jenes Menschenlob, vor welchem vorher gewarnt sei, wird noch von Calmet herangezogen. Schegg glaubt, Almosen, Gebet und Fasten werden in V. 20 „himmlische Schätze" genannt und somit nochmals in mehr directer Weise als bisher empfohlen. Quot capita, tot sensus!

sondern wegen des im messianischen Reiche winkenden Gotteslohnes das Gute gewirkt werden müsse (6, 1. 4. 6. 8. 18). Auch in dem hier vorliegenden Theil der Rede kommt es also wohl dem Herrn besonders darauf an, die Intention oder das sittliche Regulativ hervorzuheben, wovon alles Thun und Lassen der Bürger des neuen messianischen Reiches begleitet und bestimmt sein soll, daß nämlich speciell auch bei der Bemühung um Vermögen, um Nahrung und Kleidung, mit einem Worte, um irdische Güter nicht eine verkehrte Welt- und Eigenliebe uns beherrschen solle, sondern vielmehr das höhere Bestreben, das Wohlgefallen des allwissenden göttlichen Spenders aller guten Gaben im Himmel zu besitzen resp. nicht zu verlieren (Jac. 1, 17).

So angesehen, reihen sich diese Aussprüche sehr gut als homogene Glieder in die wohlgeordnete Perlenschnur der Belehrungen Christi über die rechte Erfüllung der messianischen Reichsbürgerpflichten.

Um nun den Seinigen insbesondere

1. bei ihrem Streben nach Vermögen

den rechten Geist einzuflößen, sprach Christus:

6. 19. Sammelt euch nicht Schätze auf der Erde, wo Motte und Rost zehrt, und wo Diebe einbrechen und stehlen;
20. sammelt euch vielmehr Schätze im Himmel, wo weder Motte noch Rost zehrt, und wo Diebe nicht einbrechen und stehlen.
24. Niemand kann zwei Herren dienen; denn entweder wird er den einen hassen und den andern lieben, oder er wird jenem anhängen und diesen verachten. Nicht könnet ihr Gott dienen und dem Mammon!

Das war ein scharfes aut-aut, welches fast die Meinung erwecken konnte, im messianischen Reiche sei das Streben nach irdischem Besitz ganz und gar verboten. Schon der hl. Hieronymus betont jedoch mit Recht, daß Christus gemäß V. 24 nur die sklavische Abhängigkeit von irdischen Schätzen im Auge habe und verwerfen wolle[1]. Es soll demnach die Sorge um Hab und Gut nur zurücktreten vor dem

[1] *Hieronymus,* In Matth. 6, 24: „Non dixit, qui habet divitias, sed qui servit divitiis. Qui enim divitiarum servus est, divitias custodit ut servus; qui autem servitutis excussit iugum, distribuit eas ut dominus.“ Aehnlich sagt der hl. Chrysostomus, Hom. 22 in Matth., auch Job sei gleich Abraham reich gewesen; doch habe er nicht dem Mammon gedient, sondern ihn besessen und beherrscht als Gebieter.

dominirenden Streben nach einem geistigen Schatz im Himmel. Nicht undeutlich klingt aber diese Mahnung des Herrn an seine Seligpreisung der „Armen im Geiste“ an, welche ja ebenfalls die Güter dieser Welt „gebrauchen, als gebrauchten oder besäßen sie dieselben nicht“ (1 Kor. 7, 30 f.), nur daß an unserer Stelle noch das höhere Ziel ausdrücklich genannt wird, worauf die Augen des „Armen im Geiste“ stets gerichtet bleiben sollen. Dieses Ziel, in V. 20 bildlich „himmlischer Schatz“ genannt, ist zufolge des Schlusses von V. 24 Gott selbst oder das Wohlgefallen Gottes, welches durch die Ausübung der mannigfachen von 5, 3 ab genannten, in der Erzeugung der „Rechtbeschaffenheit“ (δικαιοσύνη) gipfelnden Tugenden erworben und gleichsam im Himmel wie in einer Schatzkammer deponirt wird bis zum Tage der ewigen Belohnung. Wer immer die Erwerbung und Vermehrung dieses Himmelsschatzes als die Hauptaufgabe seines Lebens ansieht, dessen Schaffen und Mühen auch um irdisches Hab und Gut wird sich allerdings, weil von der besten Intention beherrscht, stets in Bahnen bewegen, die dem erhabenen, geistigen Charakter des messianischen Reiches nicht zuwiderlaufen.

Der in V. 24 gesetzte Fall, daß man entweder den einen Herrn hassen und den andern lieben werde, wird durch den folgenden Ausspruch: „oder er wird jenem anhängen und diesen verachten“, wahrscheinlich einfach umgekehrt, da wohl nur aus rhetorischem Grunde „lieben“ mit „anhängen“ und „hassen“ mit „verachten“ wechselt. In dem zweiten Satze einen neuen, von dem ersten ganz unabhängigen Fall anzuführen[1], hat Christus schwerlich beabsichtigt. — Das sehr energisch ausklingende Schlußwort in V. 24: „Nicht könnet ihr Gott dienen und dem Mammon!“[2] überläßt es dem Zuhörer, die Folgerung zu ziehen, daß allein dem erstern, nicht aber dem letztern, der wie ein personificirter Götze Gott gegenübergestellt ist, die Herrschaft gebühre.

Um jedoch die Nothwendigkeit der in diesem Ausspruche verlangten höhern Intention oder des Aufblickes zu Gott inmitten der materiellen Sorgen noch stärker hervorzuheben, schaltete Christus seiner Belehrung die beiden sprichwörtlichen Sentenzen ein:

6, 21. Denn wo dein Schatz ist, dort wird auch dein Herz sein.
22. Die Leuchte des Leibes ist das Auge. Wenn nun dein Auge gesund ist, so wird dein ganzer Leib erhellt sein;

[1] Schegg z. d. St.

[2] μαμωνᾶς, das gräcisirte chaldäische *mamona*, muß wohl auf das Verbum *taman*, d. i. „verbergen“ zurückgeführt werden und bezeichnet zunächst wie das hebräische *matmon* (Gen. 43, 23. Job 3, 21) das „Vergrabene“, den „Schatz“.

23. wenn aber dein Auge krank ist, wird dein ganzer Leib verfinstert sein. Wenn nun das Licht, das in dir ist, Finsterniß ist, — die Finsterniß, wie groß (wird sie dann sein)! —

Das Herz galt den Hebräern als das Centrum des ganzen geistig-seelischen Lebens, als Sitz alles Denkens (Js. 10, 7), Empfindens (Ps. 104, 15) und Strebens (Exod. 35, 22)[1]. Indem nun der Herr zunächst die Wahrheit betont, daß dort, wo man im Schweiße seines Angesichts einen Schatz zusammengetragen hat, nothwendig auch das Herz mit all seinem Sinnen, Fühlen und Trachten weilt, urgirt er offenbar die schwere Verantwortlichkeit, die man beim „Schätzesammeln" auf sich ladet, und ermahnt somit wenigstens indirect seine Zuhörer, sich nicht sowohl um vergängliches, irdisches Gut zu bemühen, als um das Wohlgefallen Gottes, das höchste Gut im Himmel, in dem allein das geistige Leben und Weben des Herzens volle Befriedigung findet.

Wesentlich dieselbe Mahnung enthält auch die zweite, etwas dunklere Sentenz (V. 22 f.). Es entspricht nämlich das äußere und innere „Auge" in derselben dem „Herzen" des erstern Sprichworts, insofern als die Gesundheit oder Krankheit des Auges für das Wohl und Wehe des ganzen Menschen als ebenso bedeutsam geschildert wird, wie dort die himmlische oder irdische Richtung des Herzens. Es wird somit wohl auch durch das Auge nichts anderes versinnbildet als durch das Herz, nämlich das innerste Sinnen und Trachten, die Intention bei unserer Wirksamkeit auf Erden[2].

Genauer zugesehen, wird aber die auch hierbei indirect empfohlene höhere Richtung unseres Geistes auf Gott als das erhabenste Gut illustrirt durch ein ineinander geschobenes Doppelbild. Der durch das gesunde oder kranke Auge gut oder schlecht resp. in Helligkeit oder Dunkelheit geführte menschliche Leib wird zunächst verglichen mit einem Gebäude, durch dessen Fenster das Licht fällt, und dessen innere Räume erhellt oder verdunkelt erscheinen, je nachdem jene Fenster klar oder trübe sind. Das hiermit als hochbedeutsam für das Schicksal der ganzen menschlichen Persönlichkeit charakterisirte äußere Auge ist dann sofort auch ein treff-

---

[1] Mühlau-Volk, Handwörterbuch u. d. W. *lēb*.

[2] *Augustinus,* De sermone II, 45 sq.: „Oculum hic accipere debemus ipsam intentionem, qua facimus quidquid facimus. Quae si munda fuerit et recta et illud aspiciens quod aspiciendum est, omnia opera nostra, quae secundum eam operamur, necesse est bona sint . . . Non ergo quid quisque faciat, sed quo animo faciat, considerandum est."

liches Bild für unser inneres, geistiges Auge, d. i. die Intention, welche ebenfalls, je nachdem sie gut oder verkehrt ist, unser ganzes Ich entweder aufwärts oder abwärts, entweder ins Helle oder ins Dunkle führt. — Wohl uns, wenn wir bei unserem Bemühen um irdische Güter sinnig und sehnsüchtig oftmals aufblicken zu Gott, dem Spender alles Guten; uns winkt dann einst die lichte Verklärung im jenseitigen messianischen Reich! Wehe uns dagegen, — und nur dieses „Wehe" wird von Christus herausgehoben — wenn unser Sinnen und Trachten hartnäckig festklebt an dem vergänglichen Staube irdischer Güter; ein düsteres Loos wird dann nach göttlichem Richterspruch unser Antheil, — gar groß wird die Finsterniß sein! Nachdrucksvoll steht „Finsterniß" vor „wie groß" (wird sie dann sein), um anzudeuten, daß die von Gott als ewige Strafe verhängte Finsterniß weit schrecklicher als jede den Leib hienieden umdunkelnde, physische Finsterniß ist (Matth. 8, 12; 25, 30).

2. Die Sorge um Nahrung und Kleidung.

Im Anschlusse weniger an den letzten Satz (V. 24), als an die durch den ganzen vorhergehenden Abschnitt hindurchklingende Mahnung: „Strebet vor allem nach Gott, dem höchsten Gut, und nach seinem Wohlgefallen!" fährt Christus fort:

6, 25a. Darum sage ich euch: „Sorget nicht für euer Leben, was ihr essen oder was ihr trinken werdet[1], noch auch für euern Leib, was ihr anziehen werdet."

Ganz analog dem Verbote, irdische Schätze zu sammeln, wird hiermit gewarnt nicht sowohl vor der maßvollen Bemühung und Sorge um Nahrung und Kleidung, als vor jenem übereifrigen, unruhevollen Sinnen und Trachten nach der Befriedigung dieser Bedürfnisse, das den allwissenden Geber alles Guten nicht vertrauensvoll in Betracht zieht und so den Himmel gegenüber der Erde vergißt. — Daß Christus in der That nur ein solches „Sorgen" den Bürgern seines Reiches untersagen will, wird bestätigt durch den auffallend häufigen Gebrauch dieses Wortes (*μεριμνᾶν*) in den nächstfolgenden Versen, namentlich in V. 27, wo es ohne den soeben festgestellten speciellen

---

[1] Von Westcott-Hort eingeklammert, wird *ἢ τί πίητε*, das im cod. Sin., in der Vulgata und anderen alten Zeugen fehlt, von Tischendorf gänzlich gestrichen, — wohl mit Unrecht, wie das *τί πίωμεν* in dem parallelen V. 31 zeigt. Wegen der gleichen Endung in *πίητε* und *φάγητε* konnten jene Worte beim Copiren leicht übersehen werden.

Sinn ganz zwecklos stände, und in dem lebhaft schildernden V. 31, der uns offenbar solche, die ängstlich und zaghaft sich fragen: „Was werden wir essen, was werden wir trinken u. s. w.", vor Augen stellen will. Es ist sonach nicht als ein Fortschritt in der Interpretation anzusehen, wenn die neuere Exegese im Widerspruche zur ältern[1] behauptet, Christus habe hier vom höchsten idealen Standpunkte aus alles Sorgen für die leiblichen Bedürfnisse verboten, da ja Gott für den Menschen sorgen werde[2]. In hebraistischer Redeweise wird übrigens im griechischen Texte davor gewarnt, zu sorgen „für die Seele, was ihr essen werdet u. s. w." Da die Seele der Grund des leiblichen Lebens ist, übertrugen die Hebräer oftmals was eigentlich nur von diesem gilt, z. B. Hunger und Durst, auch auf die Seele und gebrauchten überhaupt gern metonymisch „Seele" für „Leben". Vgl. Is. 29, 8. Spr. 10, 3. Matth. 16, 25. Joh. 10, 11 u. a. —

Da nun aber die gesammte Menschheit kaum durch irgend etwas anderes so sehr in Anspruch genommen und an den Staub der Erde gefesselt zu werden pflegt, wie durch die Sorge um Nahrung und Kleidung, so ließ sich der Herr in ersichtlicher Milde und Menschenfreundlichkeit dazu herab, dieses schwere Hinderniß der Erhebung zu Gott sehr ausführlich zu bekämpfen, indem er seinen Zuhörern dreierlei: das Kurzsichtige, das Unnöthige und das Vergebliche aller derartigen bangen Sorgen warm zu Gemüthe führte. Die Sorgen sind kurzsichtig; denn:

6, 25b. Ist das Leben nicht mehr als die Speise, und der Leib mehr als das Kleid?

Leben und Leib, die beiden höheren Güter, sind uns durch Gottes Gnade zu Theil geworden. Konnte nun hieraus nicht jeder Weiterblickende den einfachen Schluß machen, daß Gott uns folglich die geringeren Güter der Nahrung und Kleidung um so weniger vorenthalten werde, und daß also jede bange Sorge um letztere ein kurzsichtiges Verkennen der Güte des Himmels sei?

Das Unnöthige und das Vergebliche jenes „Sorgens" wird sodann gesondert, zunächst betreffs der Nahrung, danach betreffs der

---

[1] Gut sagt z. B. *Cornelius a Lap.* ad h. l.: „Non ergo prohibet hic Christus providam diligentiam et laborem . . . sed vetat sollicitudinem anxiam, praeoccupatam, intempestivam, cor in terram defigentem et a Dei servitio distrahentem."

[2] Meyer-Weiß, Schegg u. a. z. d. St.

Kleidung erwiesen. „Sehet doch hin“, so sprach der Herr in beredten Worten,

6, 26. Sehet doch hin auf die Vögel des Himmels, daß sie nicht säen, noch ernten, noch in die Scheuern sammeln, und daß dennoch euer himmlischer Vater sie ernährt. Seid ihr nicht viel mehr als sie?

27. Und wer von euch kann durch seine Sorgen seiner Lebensbahn eine Elle hinzusetzen?

Als Zeuge für die göttliche Fürsorge um uns tritt in V. 26 das Thierreich auf, und zwar die scheinbar ganz sich selbst überlassene und „vogelfrei“ die weiten Räume des Himmels durchstreifende geflügelte Welt[1]. Ihre unstete, ungebundene Lebensweise ist grundverschieden von der des mühsam säenden, erntenden und die Ernte einscheuernden Menschen, wie in anschaulicher weiterer Ausmalung unser Gleichniß lehrt, — und doch spendet Gott auch ihr genügende Nahrung! (Vgl. Ps. 146, 9.) Wie leicht konnte aus dieser Thatsache jeder Zuhörer, eingedenk der großen Vorzüge des Menschen vor dem Thiere a minori ad maius schließen, daß folglich Gottes Fürsorge ihm nimmer fehlen, und daß speciell jede bange Nahrungssorge unnöthig sei! Um diesen Schluß allen zu erleichtern, sagte auch Christus bezeichnend genug nicht „ihr“, d. i. der Vögel, sondern „euer“ himmlischer Vater ernährt sie.

Sehr klar ergibt sich endlich das Vergebliche dieses „Sorgens“ aus der in V. 27 ausgesprochenen Wahrheit, daß niemand, so sehr er darüber nachsinnen und sich härmen mag[2], sein Leben auch nur um ein Geringes verlängern kann, da der Tage Zahl einem jeden von Gott bestimmt ist (Sir. 17, 3. Job 14, 5. Ps. 38, 6). Mitten in seinen Berechnungen und Grübeleien, wie er seinen großen Erntesegen am besten unterbringen und dann sich's wohl sein lassen könnte, mußte ja auch jener Reiche das erschreckende Wort vernehmen: „Du Thor, noch heute Nacht wird man dein Leben von dir fordern!“ (Luc. 12, 19 f.) — Indem wir ἡλικία auf Grund von Job 9, 25. Apg. 20, 24. 2 Tim. 4, 7

[1] Der Orts-Genetiv τοῦ οὐρανοῦ steht nicht überflüssig bei πετεινά. Er soll vielmehr, wie auch oben angedeutet wurde, sofort die Vorstellung von dem ungeheuren Bereich erwecken, worin ungebunden und gleichsam nur auf sich selbst angewiesen die Vögel umherschweifen. Analog heißt es oft „die Thiere des Feldes“ und „die Fische des Meeres“ (Gen. 1, 24 f.; 9, 10. Ps. 103, 11. — Gen. 1, 26. 28. Ps. 8, 9. Ezech. 38, 20).

[2] Maldonat erklärt das gerade in V. 27 sehr charakteristisch hinzugefügte μεριμνῶν zutreffend mit den Worten: „Quamvis intendat nervos ingenii quantumvis sese cogitando discruciet.“

mit „Lebensbahn" wiedergeben, suchen wir das Bild von der Verlängerung des Lebens um eine Ellen-Länge möglichst harmonisch auszugestalten. Davon, das Wort mit „Leibesgröße" zu übersetzen, was ja an sich möglich ist und wegen der Erwähnung des Ellenmaßes nahegelegt wird, hat man jetzt mit Recht allgemein Abstand genommen, schon weil die zuvor erwähnte Nahrungssorge selbstverständlich nur eine Verlängerung der Lebenszeit, nicht aber eine Steigerung der Körpergröße bezwecken kann[1].

Den durchaus analogen Beweis betreffs des Unnöthigen und Vergeblichen einer ängstlichen Sorge für die Kleidung führt hierauf der Herr mit den Worten:

6, 28. Und wegen der Kleidung, was sorget ihr? Betrachtet die Lilien des Feldes, wie sie aufwachsen! Sie mühen sich nicht und spinnen nicht.
29. Ich sage euch aber, daß nicht einmal Salomo in all seiner Herrlichkeit angethan war wie eine von diesen.
30. Wenn aber Gott das Gras des Feldes, das heute ist und morgen in den Ofen geworfen wird, also kleidet, um wieviel mehr nicht auch euch, Kleingläubige!

Als zweiter Zeuge für die allumfassende göttliche Fürsorge, neben welcher unser „Sorgen" unnöthig erscheint, tritt hier das Pflanzenreich auf, und zwar repräsentirt durch die Lilie, welche vermöge ihrer Schönheit ebenso sehr das Auge des Beschauers entzückt, wie sie wegen ihres schnellen Dahinwelkens ein Bild der Vergänglichkeit ist. In weißer, aber nicht selten auch in scharlachrother, dunkelvioletter oder anderer Farbe prächtig erglänzend, schmückt sie im Frühjahr zu Tausenden die weiten Ebenen Palästina's[2], um freilich oft nach wenigen Stunden dem sengenden Ostwind zum Opfer zu fallen (Gen. 41, 6. Ez. 17, 10. Jac. 1, 11), so daß sie, weil völlig ausgedörrt, nicht einmal zum einfachsten Futter, sondern nur noch gleich anderem unscheinbaren Kraut und Thierdünger zur Heizung des Ofens tauglich ist[3]. — Erhält nun aber eine so schnell verwelkende Pflanze von Gott dennoch ein schönes Gewand,

---

[1] Vulg.: Quis . . . potest adiicere ad staturam suam cubitum unum? Dieselbe Auffassung haben auch Augustinus, Chrysostomus u. a. Vgl. Schanz z. d. St.

[2] Schubert, Reise in das Morgenland III, 116 f. Wetzstein, Reisebericht über Hauran S. 40.

[3] Winer, Bibl. Realwörterbuch I, 508 u. d. W. Holz. Niebuhr, Reisebeschreibung nach Arabien I, 154.

an dessen Herstellung sie selbst, wie das Gleichniß weiter ausmalend sagt, nicht im geringsten mitwirken kann, ist es dann nicht unnöthig, daß der um so vieles den Werth einer Lilie überragende Mensch sich banger Sorge anheimgibt, wie er seine Blöße decken werde? — In meisterhafter Darstellung aber treten im griechischen Text die herrlich geschmückten Lilien nicht als plumpe Masse, sondern wie selbstständige, einzelne Persönlichkeiten auf[1], während sie, welk geworden, durch den Genus- (nicht Species-) Namen „Gras" (χόρτος) zusammengefaßt werden und so gleichsam in der Masse geringwerthigen Krautes aufgehen.

Wie im Vorbeigehen wird endlich auch in dem eingeschalteten V. 29 die Fruchtlosigkeit oder das Vergebliche unserer Kleidungs-Sorge kurz aber schlagend nachgewiesen durch einen Vergleich mit Salomo, dem alttestamentlichen Ideal höchster Pracht und Herrlichkeit, von welcher sogar die heiligen Schriftsteller nicht ohne nationales Hochgefühl berichten (1 Kön. 10, 1 ff. 2 Chron. 9, 1 ff. Eccl. 2, 4 ff. Sir. 47, 20). Selbst der von dieser Herrlichkeit umkleidete, d. i. nicht bloß der in sein reiches Gewand gehüllte[2], sondern auch von allem übrigen fürstlichen Pomp umgebene König erreicht nicht die Schönheit einer einzigen (ἕν) von Gott gekleideten Lilie, — eine Thatsache, deren Evidenz übrigens im Laufe der Jahrhunderte nicht geringer geworden, sondern um so mehr gewachsen ist, je mehr es allmählich der Wissenschaft gelungen ist, den wunderbaren äußern und innern Bau der Naturgebilde im einzelnen zu erkennen[3]. Welch ein vergebliches, eitles Beginnen also für den Menschen, völlig aufzugehen in dem Sinnen und Sorgen um seine Kleidung!

Seiner ausführlichen Schilderung des Kurzsichtigen, Unnöthigen und Vergeblichen der genannten Sorgen wollte wohl der Herr einen möglichst eindrucksvollen Schluß hinzufügen. Mit einem Rückblick sowohl auf seine letzten Argumentationen, wie auch auf alle bisherigen Erörterungen über die rechte Erfüllung der messianischen Reichsbürgerpflichten sprach er deshalb die gewichtigen, in zwei Sentenzen ausklingenden Worte:

---

[1] Westcott-Hort, Tischendorf u. a. lesen nach Sin., B u. s. w. die zu κρίνα gehörigen Verba im Plural, wodurch die Lilien individualisirt erscheinen. Vgl. Winer, Grammatik § 58, 3.

[2] Noch *Calmet* ad h. l. denkt hauptsächlich an das weiße, glänzende Gewand, womit Salomo nach *Iosephus*, Antiq. 8, 7 bekleidet gewesen sein soll, so oft er bei Sonnenaufgang, den Wagen selbst lenkend, ausfuhr. Das „δόξα" im Munde des Herrn hat offenbar einen weitern Sinn, wenn auch durch das folgende περιεβάλετο das „Gewand" ausdrücklich mit eingeschlossen wird.

[3] Vgl. Berthold, Betrachtungen der Natur im Lichte des Christenthums S. 171 ff.

6, 31. Seid also nicht besorgt, indem ihr sprechet: „Was werden wir essen, oder was werden wir trinken, oder was werden wir anziehen?“
32. Denn nach allem diesen trachten die Heiden. Es weiß ja euer himmlischer Vater, daß ihr alles dieses nöthig habt.
33. Suchet vielmehr zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit, und dieses alles wird euch zugegeben werden.
34. So sollt ihr denn nicht (einmal) auf morgen sorgen. Denn der morgige Tag wird seine Sorge für sich haben: genug hat jeder Tag an seiner Plage.

Der die ängstlichen, unruhigen Sorgen um Nahrung und Kleidung trefflich schildernde und dieselben angesichts der vorausgehenden Belehrungen als durchaus thöricht geißelnde 31. Vers blickt nur bis zum 25. Verse zurück, den er theilweise wiederholt. Das folgende dreimalige „dieses alles“ (wovon auch der himmlische Vater „weiß“) scheint aber bereits darüber hinaus zu weisen; und die Mahnung, das „Reich Gottes und seine Gerechtigkeit“ zu suchen, will offenbar an die gleichbedeutende Aufforderung in V. 20, sich „Schätze im Himmel zu sammeln“, erinnern, wie auch an den mehrmaligen Zuspruch, die Vergeltung für die Ausübung der „Gerechtigkeit“ zu erwarten von dem allwissenden, allgerechten Vater im Himmel (6, 1. 4. 6. 18). Endlich mahnt auch der Vergleich mit der verabscheuungswürdigen Gesinnung der Heiden unwillkürlich an die frühere Warnung, nicht gleich den Heiden und Heuchlern Almosen zu geben, zu beten und zu fasten[1].

Und so verknüpfen denn unverkennbar diese Verse die letzte Belehrung, wie sich Christi Jünger zu irdischem Hab und Gut, Nahrung und Kleidung zu verhalten haben, mit den vorhergehenden Anweisungen, die messianischen Reichsbürgerpflichten recht zu erfüllen. Der überall durchschlagende Gedanke aber, daß das Thun und Lassen eines solchen vollkommenen Reichsbürgers beherrscht sein müsse von dem Streben nach Gottes Wohlgefallen, wird in diesen Schlußworten hervorgehoben durch das *πρῶτον* des Satzes „Suchet zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit“ (d. i. die vor Gott geltende oder ihm wohlgefällige

[1] Wie das „Plappern“ beim Beten (6, 7), so ist für die Heiden auch bezeichnend die eifrige Sorge um Essen und Trinken und Aehnliches. Selbst Göthe bezeichnet das „Leben für die Gegenwart“ als den Grundcharakter des Heidenthums. Vgl. Winkelmanns Leben S. 397.

Gerechtigkeit resp. Rechtbeschaffenheit. Vgl. oben zu 5, 6. 10). Ist hierdurch auch ein „Sorgen“ um die irdischen Güter, die gleichsam ein „Zweites“ bilden, indirect als erlaubt vorausgesetzt[1], so soll es eben doch nur statthaben in harmonischer Unterordnung unter die eine dominirende Willensströmung, welche aufwärts führend zum verklärten Messiasreiche im Wohlgefallen Gottes ihr Ziel und ihren beseligenden Ruhepunkt findet.

Nachdem nun so der angegebene Grundgedanke in V. 33 wie zum Abschluß des Ganzen deutlich wiederholt worden, überrascht es einen Augenblick, in V. 34 nochmals die Warnung vor einer „Sorge auf morgen“ zu vernehmen. Eine genügende Erklärung dieses Nachtrages ist es nicht, wenn die meisten Commentatoren hier betonen, Christus habe die überhaupt auf die Zukunft gehende Sorge noch einmal populär und concret als eine „Sorge auf morgen“ bezeichnen wollen. War eine solche populäre und concrete Bestimmung des Sorgens nothwendig, so hätte sie gleich anfangs, in V. 25, dem Worte beigefügt werden müssen. Erklärlich erscheint diese nachträgliche Warnung vielmehr nur, wenn man sie als eine Steigerung des Vorhergehenden ansieht. Selbst für den nächstfolgenden Tag soll man nicht „sorgen“, obwohl derselbe nicht selten seine dunkeln Schatten in den heutigen Tag schon vorauswirft und manche bange Sorge um ihn sehr nahe legt. Trotzdem soll man der Versuchung, hierauf einzugehen, widerstehen, weil auch ein solches „Sorgen“

1) ein nutzloses Vorgreifen und
2) ein Ueberbürden des heutigen Tages ist.

Auch wenn man nämlich schon „heute“ kummervoll für „morgen“ Vorsorge trifft, so wird dennoch hierdurch der folgende Tag der ihm selbst eigenthümlichen Sorgen nicht entkleidet. Er wird sicherlich mit neuen, unvorhergesehenen Sorgen an uns herantreten[2], da das Sprich-

---

[1] Schon der hl. Augustinus schließt l. c. II, 53 aus dem „primum“ richtig, daß folglich das zum Lebensunterhalt Nothwendige posterius quaerendum est, non tempore sed dignitate: illud tamquam bonum nostrum, hoc tamquam necessarium nostrum, necessarium autem propter illud bonum. Die Verheißung in V. 33: „Dieses alles wird euch zugegeben werden“, ist also nicht dahin zu pressen, als sei nun jede vernünftige Sorge für das Zeitliche unnöthig, oder als „warne Jesus Christus vor jedem andern Suchen“ (so Schegg z. d. St.). Es soll vielmehr hierdurch nur die relative Werthlosigkeit der irdischen Güter gegenüber den himmlischen möglichst eindrucksvoll gekennzeichnet werden.

[2] Vgl. Eccl. 2, 23: „Alle Tage (des Menschen) sind an Schmerzen und an Kummer reich; selbst zur Nacht hat nicht Rast sein Herz.“ Sir. 40, 1: „Ein schweres Joch liegt auf den Kindern Adams von dem Tage an, da sie aus dem Mutterschooße kommen, bis auf den Tag, da sie in die Erde, die unser aller Mutter ist, begraben werden.“

wort sich unzähligemal bestätigt, daß „jeder Tag Sorgen hat für sich“: nutzlos wäre unser Vorgreifen. — Außerdem aber überbürdet man auch durch solche vorzeitige Sorge den heutigen Tag; denn nach einem andern, ebenso zutreffenden Sprichworte hat der, d. i. der jedesmalige Tag, der hier wie in der vorstehenden Sentenz personificirt erscheint, „genug an seiner (eigenen) Plage“; er könnte die doppelte Last kaum ertragen. Diese Plage (*κακία* in der Bedeutung des klassischen *κακότης* = molestia, calamitas; vgl. Am. 3, 6. Eccl. 7, 14; 12, 1. Sir. 19, 6) ist nicht zunächst, wie Maldonat z. d. St. will, die Sorge selbst, sondern die uns als Mitglieder des sündigen Menschengeschlechts drückende schwere Arbeit, Krankheit, Noth und Aehnliches[1]. Nicht soll hierzu noch die „Sorge für morgen“ als neue, schmerzliche Last oder Bürde hinzutreten!

Wohl sieht der Herr in dieser letzten, doppelten Motivirung seiner Warnung vor dem „Sorgen“, indem er seine Argumente dem Boden rein menschlicher Lebenserfahrung entnimmt, vorübergehend ab von dem höhern bis dahin geltend gemachten Gesichtspunkt, daß im messianischen Reiche die menschliche Sorge um Gottes willen zurücktreten müsse. Allein warum sollten nicht zur Ergänzung der höheren Motive einmal auch die niederen herangezogen werden? Ja gerade durch diese liebevolle Herablassung zu unserer gewöhnlichen Lebensanschauung zeigte Christus, daß er, der als unser Hoherpriester in allem gleich uns ist versucht worden (Hebr. 4, 15), das innigste Mitleid hegte mit unseren Schwächen, und daß er, soweit es der ewige göttliche Heilsplan zuließ, unser Elend schon hienieden auf die mannigfachste Weise zu lindern und zu verhindern bemüht war.

E. Das Verhalten zum Nebenmenschen.

Matth. 7, 1—5. 12. 6.

Gleichwie viele Zeitgenossen Jesu beim Almosengeben, Beten, Fasten und in der Sorge für das Irdische von verkehrter Selbst- und Weltliebe geleitet wurden, so erzeugte nicht selten pharisäischer Dünkel und Selbstverblendung auch bittere und ungerechte Urtheile über den Nächsten (Luc. 18, 11). Das durfte sich nimmer wiederholen im Messiasreiche, worin ja das Streben nach Gottes Liebe und Wohlgefallen, das Fundament der Nächsten- und echten Selbstliebe, alles Thun und Lassen

---

[1] *Hieronymus*, In Matth. 6, 34: „Hic malitiam non contrariam virtuti posuit, sed laborem et afflictionem et angustias saeculi.“

begründen und beherrschen sollte. Daher denn das letzte Beispiel der rechten Erfüllung der messianischen Reichsbürgerpflichten:

7, 1. Richtet nicht, damit ihr nicht gerichtet werdet.
2. Denn nach welchem Gerichte ihr richtet, werdet ihr gerichtet werden, und nach welchem Maße ihr messet, wird euch gemessen werden.

Die heutige Exegese hat sich in der richtigen Erkenntniß geeinigt, daß „Richten“ hier nicht sofort ein „Verurtheilen“ ist, sondern das aufdringliche „Kritisiren“, das „Sich-zum-Richter-Aufwerfen“, welches freilich wegen des vorausgesetzten Mangels an Nächstenliebe thatsächlich zum Verurtheilen führen muß. Genau nun einem derartigen „Richten“ entsprechend (das ist in V. 2 ἐν = nach, gemäß d. i. unserem Gericht und Maß) wird einst auch der göttliche Richter seinen Urtheilsspruch über den richtenden Menschen fällen[1]. Die Urgirung dieser durchaus adäquaten Wiedervergeltung enthält aber eine nicht undeutliche Mahnung an das Gottesauge, das „im Verborgenen sieht“ und von jedem unserer Worte „weiß“ (6, 4. 6. 8. 18. 32). Die Rücksichtnahme hierauf wird und soll ja jeden zum „Richten“ Versuchten zum Aufgeben oder zur Milderung seines Urtheils bewegen. Es scheint also der hier empfohlene Hinblick auf Gottes drohendes Gericht im wesentlichen identisch zu sein mit der bisher wiederholt verlangten höhern Intention, bei Almosen, Gebet u. s. w. vor allem das Wohlgefallen Gottes zu erstreben resp. nicht zu verlieren. Der innere Zusammenhang dieser Stelle mit dem ganzen sechsten Kapitel ist somit nicht allzu schwer erkennbar. — Daß aber der Grund jenes verkehrten Richtens wirklich dünkelhafte, blinde Eigenliebe ist, wollte Christus noch durch einige sprichwörtliche Ausführungen bekräftigen, die ebenso oder ähnlich klingend sich auch sonst in dem reichen Spruchschatze des Orients vorfinden[2]. Er sprach:

7, 3. Was siehst du aber den Splitter im Auge deines Bruders, und beachtest nicht den Balken in deinem Auge?
4. Oder wie darfst du zu deinem Bruder sagen: Halt! Ich will den Splitter aus deinem Auge ziehen, und siehe, in deinem Auge ist der Balken?

[1] Schanz a. a. O. S. 231: „Unser Maß wird sein Vorbild sein, aber er mißt immer mit seinem Maße der Güte oder Strenge. Das Verhältniß ist das gleiche, die Sache ist verschieden.“

[2] *Freytag*, Hamasae carmina II, 541: „Ihn schmerzte meine Armuth so sehr, als ob er einen Splitter in meinem Auge gesehen.“ Vgl. Tholuck z. d. St.

5. Heuchler, ziehe zuerst den Balken aus deinem Auge, und alsdann magst du zusehen, daß du den Splitter aus dem Auge deines Bruders ziehest.

„Heuchler" sind die Angeredeten, weil sie bei ihrer Splitterrichterei nicht, wie sie vorgeben, die Besserung des Nächsten bezwecken, sondern die Hervorkehrung der vermeintlichen eigenen Vollkommenheit. Ohne Heuchelei kann selbstverständlich derjenige nicht Mücken seihen, der, wie Christus bei anderer Gelegenheit sagte, Kamele zu verschlucken gewöhnt war (Matth. 23, 24). Uebrigens beachte man die auch in diesem scharfen Worte enthaltene Zurückweisung auf die parallelen Warnungen vor heuchlerischem und heidnischem Gebahren in 6, 2. 5. 7. 16. 31, wodurch die Zugehörigkeit dieses Abschnittes zu dem ganzen, die rechte messianische Pflichterfüllung behandelnden Theile der Rede Jesu noch mehr zu Tage tritt.

Der mit lieblosem Argusauge am Nächsten ausspionirte geringe moralische Fehler wird passend *κάρφος* genannt, d. i. ein Stückchen von Reisig, Holz oder Stroh; während das vom verblendeten Hochmuth übersehene eigene schwere Vergehen anschaulich, wenn auch hyperbolisch mit *δοκός* verglichen wird, d. i. hier wohl der dicke Querbalken, der schon dem oberflächlichen Beschauer sofort in die Augen fallen müßte.

Nur wer in demüthiger Selbsterkenntniß zuvor sich selbst gründlich zu bessern unternommen hat, der mag nach V. 5 zusehen (*διαβλέψεις* ist concessives Futurum), wie er auch die Fehler des Nächsten corrigirt. Er ist hierzu wenigstens principiell berechtigt, wird indessen thatsächlich von seinem Rechte wohl um so weniger Gebrauch machen, je ernster und genauer er es nimmt mit seiner Selbstcorrectur. Der eigentlichen Lust am Richten wird er aber nie mehr verfallen, zumal dieselbe ohne Verletzung der Nächstenliebe undenkbar ist.

Nachdem nun aber durch die Warnung des Herrn vor lieblosem Urtheilen zunächst in negativer Weise gezeigt worden, wie das Verhalten gegenüber dem messianischen Mitbürger **nicht geartet** sein soll, erschien es angemessen, sofort auch eine **positive** Anweisung zu **liebevoller Behandlung** desselben folgen zu lassen. Das geschah denn durch die Mahnung:

7, 12. Alles nun, was ihr wollt, daß euch die Menschen thun, so sollt auch ihr ihnen thun. Denn dieses ist das Gesetz und die Propheten.

Unfraglich ist nämlich dieser Vers durch irgend ein Mißgeschick schon in den ältesten Handschriften von hier aus zwischen V. 11 und V. 13

gerathen, wo seine ungezwungene Verknüpfung mit dem unmittelbar Vorhergehenden und Nachfolgenden ganz unmöglich erscheint. Schon frühzeitig hat ihn darum die Exegese anderswohin gewiesen. So läßt ihn Maldonat (z. d. St.) von Christus unmittelbar hinter 5, 42 gesprochen sein, wofür Lucas 6, 30 f. zu sprechen scheine. Ewald versetzt ihn in den Abschnitt 5, 43—48. Am richtigsten halten wir ihn aber wohl für die sofortige positive Ergänzung der ersten fünf Verse des siebenten Kapitels[1], die in ihm erst ihren befriedigenden Abschluß finden. — Durch ihren positiven Charakter unterscheidet sich diese Mahnung auch wesentlich von Aussprüchen wie Tob. 4, 16: „Was du nicht willst, daß von einem andern dir geschehe, das thue auch du nie einem andern", oder von dem rabbinischen Worte: „Quod tibi ipsi otiosum est, proximo ne facias"[2], — Aussprüche, welche über eine kühle Abwehr und Zurückhaltung hinaus nicht verpflichten und darum weit zurückstehen hinter dem wirkungsvollen Gebot, nach unserer eigenen Wohlthäter leuchtendem Vorbild (οὕτως) auch unsererseits den Nächsten mit thatkräftigen Erweisen einer allumfassenden Liebe zu umgeben. Wer um Gottes, des geliebten Vaters, willen eine derartige allseitige Nächstenliebe übt, der leistet nichts Geringeres als die Erfüllung des gesammten alttestamentlichen Grundgesetzes, an welchem „Gesetz und Propheten" hangen (vgl. Matth. 22, 40), d. i. worin alle anderen Gebote ihr Princip und ihre tiefste Bedeutung besitzen[3]; wie denn auch der hl. Paulus erklärt: „Denn das ganze Gesetz wird in einem Gebote erfüllt, in diesem: ‚Du sollst deinen Nächsten lieben, wie dich selbst.' Gal. 5, 14. Vgl. Röm. 13, 8.

So eindringlich aber Christus hiermit auch in negativer und positiver Weise seine Zuhörer zu liebevollem Verhalten gegen den Nächsten ermahnt hatte, so wollte er doch dieses Thema nicht abschließen, ohne noch eine besonders von den Aposteln zu beobachtende Einschränkung hinzuzufügen. Sie lautete kurz dahin, daß allerdings gegenüber notorisch verstockten Uebelthätern nicht hingebende Liebe sondern die strengste Zurückhaltung nöthig sei, und kleidete sich in die Worte:

7, 6. Nicht gebet das Heilige den Hunden und werfet nicht eure Perlen vor die Schweine, damit sie dieselben nicht mit ihren Füßen zertreten und sich wenden und euch zerreißen!

[1] Schon der Auctor operis imperf. hom. 18 zieht den Vers hierher; von neueren Exegeten thun es z. B. Neander, B. Weiß und Bisping. [2] Bab. Schabb. fol. 31, 1.

[3] Gut Reischl zu Matth. 22, 40: „Wie die Schlußfolgerungen insgesammt in ihrem Obersatz enthalten sind, so ruht der Gesammtinhalt der geoffenbarten Sitten-

Die im Orient stets verachteten Hunde und Schweine (Spr. 11, 22; 26, 11. Js. 66, 3. 2 Petr. 2, 22)[1] sind das sprechende Bild von Menschen, die wegen ihrer niedrigen, boshaften und schmutzigen Gesinnung keinerlei Verständniß für religiöse Ideen besitzen. Diese als das anzusehen und zu behandeln, was sie notorisch sind, ist kein unerlaubtes, liebloses „Richten“; im besondern wäre es ebenso gefährlich wie thöricht, wollten Christi Jünger ihnen in großmüthiger Liebe das „Heilige“ und ihre „Perlen“ anvertrauen, d. i. die überaus erhabenen und werthvollen Mysterien der messianischen Wahrheit und Gnade[2]. Nicht Dank würde der liebevolle Spender ernten, vielmehr würden die feindseligen, verkommenen Empfänger an den hehren geistigen Schätzen eine Zeitlang ihren rohen Muthwillen auslassen, d. i. sie mit Füßen treten, und dann den Stellvertreter des Herrn selbst mit Beschimpfung und Verfolgung bedrohen. Die Kirchengeschichte, und zwar nicht bloß die der ältesten Zeit, sowie unsere eigene Erfahrung bestätigen diese Weissagung des Herrn in nur zu zahlreichen Fällen! Schon der hl. Paulus trug ebendeshalb Bedenken, den von den schlimmsten Auswüchsen des Heidenthums noch stark inficirten, „fleischlichen“ Korinthern die „feste Speise“ höherer christlicher Weisheit zu reichen (1 Kor. 2, 6 ff.; 3, 1 ff. Vgl. Hebr. 5, 12 ff.)[3]; und die ältere christliche Kirche gründete wohl gerade auf diese Warnung Christi die disciplina arcani, um die höchsten religiösen Güter vor fanatischer Entweihung zu bewahren und nur „den Heiligen das Heilige“ zu reserviren[4].

Somit eingehegt durch weise, schützende Schranken konnte sich denn die rechte Nächstenliebe doppelt kräftig entfalten im Kreise der dafür leichter

---

lehre — jede einzelne Verkündigung des göttlichen Willens — in jenem Doppelgesetze“ (der Liebe Gottes und des Nächsten).

[1] Vgl. Riehm, Handwörterbuch I, 647 und II, 1444. Bekanntlich hüten sich noch jetzt die Mohammedaner, einen Hund auch nur zu berühren, und geben ihrer Verachtung gegen die Christen durch die stereotype Bezeichnung derselben als „Hunde“ den stärksten Ausdruck. Das Schwein galt auch den Arabern, Phöniziern, Syrern und Aethiopiern für unrein. Kein Schweinehirt durfte einen ägyptischen Tempel betreten.

[2] Die „Perlen“ sind nach unserer Erklärung nichts anderes als das „Heilige“, insofern dieses von hohem Werthe ist; wie denn auch der hl. Augustinus sagt (l. c. II, 68): „Licet itaque intelligi, quod una eademque res et sanctum et margarita dici potest; sed sanctum ex eo quod non debet corrumpi, margarita ex eo quod non debet contemni.“

[3] Vgl. namentlich auch 1 Kor. 2, 14: „Der sinnliche Mensch nimmt nicht an, was des Geistes Gottes ist; denn Thorheit ist es ihm, und er vermag es nicht zu erkennen, weil es geistig beurtheilt wird.“

[4] Wandinger im K.-L. I, 1234. Vgl. das uralte „Τὸ ἅγιον τοῖς ἁγίοις“, vor dem Empfang der hl. Eucharistie, gemäß der Liturgie der apostolischen Constitutionen c. 13.

empfänglichen Naturen, wodurch das messianische Reich sich in kurzem zu einer Communität von Bürgern ausgestaltete, auf deren gegenseitiges Verhalten hinschauend die Heiden mit Bewunderung das bekannte Wort sprachen: „Sehet, wie sie einander lieben!“[1] — Solch ein staunenerregendes Resultat konnte freilich zuletzt nur dadurch erreicht werden, daß nicht weniger als bei den zuvor genannten Uebungen des Almosens, Gebetes u. s. w. auch bei der Erfüllung dieser Reichsbürgerpflicht der Nächstenliebe das Auge des einzelnen, wie V. 1 f. zeigte, stets aufwärts gerichtet wurde in sehnsüchtigem Verlangen nach Gottes Liebe und Wohlgefallen, dem erhabensten Regulativ alles menschlichen Thun und Lassens, so daß durch diese überall eingreifende höhere Intention das messianische Reich in allen seinen äußeren und inneren Institutionen und Lebensäußerungen wahrhaft geadelt erschien und jedes andere Reich, auch das auf knechtischer Furcht basirende theokratische Reich des Alten Bundes tief in den Schatten stellte.

Epilog der Bergpredigt.

Matth. 7, 7—11. 13—29.

Je herrlicher sich bis dahin allmählich vor dem innern Auge der Zuhörer Jesu das Bild des neuen messianischen Reiches gestaltet hatte, um so mehr wuchs begreiflicherweise zugleich die Besorgniß derselben, ob ihnen die Erfüllung der ernsten Reichsbürgerpflichten gelingen und überhaupt der Zutritt zu dieser auf einem, wie es schien, so steilen Berge liegenden Veste Gottes möglich sein werde. Es war darum der ganzen Situation in hohem Grade angemessen, wenn Christus, an den Schluß seiner Rede gekommen und dieselbe noch einmal in ihrer Gesammtheit überschauend, seine Zuhörer vor allem ermuthigte, das ihnen soeben vorgezeichnete hohe Ziel — die Besitznahme des messianischen Reiches — mit innigem Aufblick zu dem allgütigen himmlischen Vater vertrauensvoll anzustreben. Keineswegs also nur die unmittelbar vorhergehende Vorschrift berücksichtigend[2], sondern sein ganzes hehres Reich, das hier als wohlumfriedete, kostbare Schätze bergende Burg gedacht wird, ins Auge fassend[3], sprach er:

---

[1] *Tertullian*, Apol. c. 39. [2] Ibbeken, Bergpredigt S. 193 u. a.

[3] Der hl. Chrysostomus setzte zuerst das hier angeordnete Gebet in Beziehung zu der ganzen Reihe von Verpflichtungen in der Bergpredigt. „*Ἐπειδὴ γάρ*,“ sagt er, „*μεγάλα καὶ θαυμαστὰ ἐπέταξε . . . διὰ τοῦτο καὶ αἰτεῖν ἐκέλευσε.*“ Hom. 23 in Matth.

7, 7. Bittet, und es wird euch gegeben werden; suchet, und ihr werdet finden; klopfet an, und es wird euch aufgethan werden!
8. Denn jeder, der bittet, empfängt; und der sucht, findet; und dem, der anklopft, wird aufgethan werden!

Während im ersten Drittel jedes der beiden vorstehenden Verse das Gebet mehr im allgemeinen empfohlen wird, specialisiren die beiden anderen Drittel dasselbe deutlich als ein Gebet um das Himmelreich, indem sie anticipirend auf den „Weg" und das „Thor" in V. 13 f. hinweisen, d. i. auf den schmalen Weg zum messianischen Reich, den nur wenige finden, und auf das enge Thor in der Ringmauer dieses Reiches, das nur wenigen nach erfolgtem Anklopfen aufgethan wird. Der siebente und achte Vers ist also sicherlich dem Epilog der Predigt zuzutheilen.

Die Dreizahl der Parallelsätzchen im V. 7, welche nach unserer Ansicht in einem klimaktischen Verhältnisse[1] nicht stehen, darf als eine indirecte Mahnung zur Beharrlichkeit im Gebete um das messianische Reich angesehen werden, während die gleiche Zahl der feierlichen Zusicherungen in V. 8 wohl die Hoffnung und das Vertrauen auf die Erhörung des Gebetes möglichst befestigen soll. — Da aber trotzdem noch viele Zuhörer zagend und zweifelnd vor der großen ihnen gestellten Aufgabe stehen mochten, fügte der Herr in seiner Langmuth noch den folgenden Vergleich hinzu, um den ersten Schritt auf dem steilen messianischen Pfade noch mehr zu erleichtern:

7, 9. Oder wer ist unter euch, ein Mensch, den sein Sohn um Brod bäte, — doch nicht einen Stein wird er ihm geben?
10. Und wenn er ihn um einen Fisch bäte, — doch nicht eine Schlange wird er ihm geben?
11. Wenn nun ihr, die ihr böse seid, gute Gaben euern Kindern zu geben wisset, wie viel mehr wird euer Vater im Himmel Gutes geben denen, die ihn bitten!

Der Wechsel der Construction in V. 9 und 10 weist mit noch größerer Entschiedenheit, als es ein regulär gebildetes Satzgefüge thun würde,

[1] So nach den meisten älteren Interpreten noch Bisping, Pölzl u. a. — Daß das „Suchen" resp. „Finden" in V. 7 mit dem schwer zu findenden „Weg" in V. 14 und das „Anklopfen" mit der „engen Pforte" ebendaselbst correspondirt, hat die bisherige Exegese auffallenderweise übersehen.

die Möglichkeit ab, als könne auch nur ein menschlicher Vater seinem Kinde statt des erbetenen Guten etwas Unnützes oder gar Schädliches reichen, — einen Stein statt des (ihm ähnlichen) Brodkuchens, oder eine Schlange statt eines (ihr nicht unähnlichen) Fisches[1]. Wenn somit ein abschlägiger, kränkender Bescheid auf eine Bitte selbst von menschlichen Vätern nicht gegeben wird, die doch von Natur aus zum Bösen hinneigen (Gen. 8, 21) und demnach oft genug ihren verkehrten Willen bethätigen, d. i. *πονηροὶ ὄντες*[2], um wie viel weniger wird dann der nach seinem Wesen und Wirken als der Allgütige bekannte himmlische Vater den nach dem messianischen Reiche und seinen Gütern im Gebete Ringenden seinen mächtigen Beistand verweigern!

Nach solcher vorbereitenden, ermuthigenden Zusicherung schloß sich jetzt um so passender die stricte Aufforderung zum Eintritt in das messianische Reich an, — freilich nicht, ohne daß auch hierbei nochmals in kurzer aber ernster Weise die Schwierigkeit der gestellten Aufgabe betont würde. Der Herr sprach:

7, 13. Gehet hinein durch die enge Pforte; denn weit ist die Pforte und breit der Weg, welcher zum Verderben führt, und viele sind es, die durch dieselbe eintreten.
14. Ja, enge ist die Pforte und schmal der Weg, welcher zum Leben führt, und wenige sind es, die ihn finden!

Getrennt im Bilde, welches den Zuhörern das Messiasreich als hochgelegene, schwer zu erobernde Burg vor Augen stellt, sind doch selbstverständlich in der Sache „Pforte" und „Weg" voneinander nicht verschieden, was auch bereits der hl. Chrysostomus annimmt[3]. Es sind nach den bisherigen Ausführungen Christi: die Grundbedingungen und Voraussetzungen für das messianische Bürgerrecht (die acht Seligkeiten), ferner die an Tiefe und Vollkommenheit das alttestamentliche Gesetz weit überragenden neutestamentlichen Gebote, endlich die höhere Intention bei Erfüllung der messianischen Reichsbürgerpflichten, — in Wahrheit Durchgangsstadien bei Besitznahme des diesseitigen und jenseitigen Messias-

[1] Vgl. Keil, Archäologie § 99, über die Herstellung der runden oder ovalen Brode, besonders der Aschkuchen, welche leicht mit Steinen verwechselt werden konnten. Auch zwischen einer Schlange und mancher Fischart, z. B. dem Aal oder dem langgestreckten Wels des Sees Genesareth bestand eine nicht geringe Aehnlichkeit. Vgl. Riehm a. a. O., I, 440.

[2] *Maldonat* ad h. l.: „Non sola naturali propensione, sed voluntate etiam et moribus malos appellat."

[3] *Chrysostomus*, Hom. XXIII, 5 sq. in Matth.

reiches, deren Schwierigkeit („Enge“ und „Schmalheit“) zu überwinden bis zu dem Momente der Bergpredigt hin erst sehr wenigen Angehörigen des erwählten Volkes gelungen war; wogegen das wiederholt vom Herrn in seiner Rede direct und indirect apostrophirte starre Heidenthum und Judenthum sich in seiner blinden Welt- und Eigenliebe gleichsam auf breiten Wegen und durch weite Thore in großen Massen dahinwälzte nach dem Reiche des Satans. Nunmehr also galt es für alle, welche „guten Willens“ waren, die alte, ausgetretene und dabei so gefährliche Bahn zu verlassen und sie unter Anflehung der göttlichen Hilfe zu vertauschen mit dem neuen, vom Messias soeben vorgezeichneten, wenn auch beschwerlichen Pfade, der zum Leben im Himmelreiche führt!

Dieser aus dem geschichtlichen Zusammenhange der Bergpredigt mit Nothwendigkeit sich ergebende Sinn der Verse 13 und 14 liegt, wie man sieht, weit ab von der schon frühzeitig versuchten Deutung, Christus erkläre hier, daß nur eine unbedeutende Minorität des Menschengeschlechtes, im besondern auch nur wenige der in das messianische Reich oder die Kirche bereits Eingetretenen zur ewigen Seligkeit gelange[1]. In der That umschließt der Blick des Herrn zunächst nur Vergangenheit und Gegenwart der zu erlösenden Menschheit bei dieser Aufforderung zum Eintritt in sein Reich; einen Ausblick in die Zukunft desselben und seiner Bürger thut er erst, wie wir alsbald zeigen werden, von V. 15 ab.

Mit Tischendorf und Westcott-Hort lesen wir am Anfange des 14. Verses nicht *τί στενή* (= wie enge ist)[2], sondern *ὅτι στενή*. Bei ersterer Lesart, worin das *τί* dem adverbiellen hebräischen *mah* entspräche, läge ein verwunderter oder bedauernder Ausruf vor, welcher offenbar in dem Munde Christi, also desjenigen, der soeben selbst die „Enge“ des Weges gesetzlich festgestellt hat, nicht paßt. Dagegen nimmt wohl *ὅτι*,

---

[1] Cornelius a Lapide nennt z. d. St. als Typen der wenigen zur Seligkeit Gelangenden Lot mit seinen beiden Töchtern, Noe's Familie, Josua und Kaleb u. a., welche ganz vereinzelt beim Untergange von Hunderttausenden und Millionen gerettet wurden, und fährt dann fort: „Haec sententia vera est, si omnes omnino homines accipias; longe enim maior hominum pars est infidelium . . . Sed et de fidelibus S. Chrysostomus, hom. 40 ad pop. censet, vix millesimum quemque salvari. Et S. Augustinus, Contr. Crescent. lib. 4, 53, ecclesiam comparat areae, in qua plures sunt paleae quam grana tritici, puta plures damnandi quam salvandi.“ Dieser erschreckende Rigorismus, welcher in bedenklicher Weise dem Erlösungswerk des Sohnes Gottes einen höchst kleinlichen Erfolg zuschreibt, darf sich jedenfalls auf eine contextgemäße Interpretation von Matth. 7, 13 f., wie oben gezeigt, nicht berufen.

[2] Auch die Vulgata übersetzt: Quam angusta porta est!

welches sich in den Codd. Sin. und B vorfindet[1], das στενὴ πύλη des 13. Verses bestätigend wieder auf in der Bedeutung „denn, sage ich", oder „ja" (enge ist das Thor u. s. w.), so daß also der Aufforderung zum Eintritt in das messianische Reich noch einmal eindringlich die Warnung beigefügt wird, es mit diesem Schritte der Bekehrung nicht zu leicht zu nehmen.

Wenn nun aber der durch die Vorschriften der Bergpredigt bekannt gemachte Heilsweg wirklich auch von Christi Getreuen muthig im Aufblick zu Gott betreten wurde, so konnten doch später noch zuweilen gefährliche Versucher heranschleichen in der Absicht, die messianischen Reichsbürger zur Untreue gegen ihren göttlichen Herrn und Meister zu verleiten und sie wiederum fortzuziehen auf den breiten Weg des Verderbens. Daher denn die sofort auch die Zukunft umfassende, zweite Warnung:

7, 15. Hütet euch vor den falschen Propheten, welche zu euch kommen in Schafskleidern, innerlich aber reißende Wölfe sind.

16. Aus ihren Früchten werdet ihr sie erkennen. Man sammelt doch nicht von Dornen Trauben oder von Disteln Feigen?

17. So bringt jeder gute Baum gute Früchte, der schlechte Baum aber bringt schlechte Früchte.

18. Nicht kann ein guter Baum schlechte Früchte bringen, und nicht ein schlechter Baum gute Früchte.

19. (Jeder Baum, der nicht gute Frucht bringt, wird umgehauen und ins Feuer geworfen).

20. Also aus ihren Früchten werdet ihr sie erkennen!

Die hier gekennzeichneten „falschen Propheten" sind nicht etwa nur die dem Herrn und seinem Werke feindseligen pharisäischen Juden[2], sondern, wie aus einigen ausführlicheren Weissagungen desselben folgt (Matth. 24, 24 ff. Marc. 13, 21 ff.), alle bis zum Weltgericht außerhalb und innerhalb der Kirche auftauchenden Irrlehrer, welche vorgeben, einen bessern als den von Christus und seinen Aposteln bereits vorgezeichneten Heilsweg lehren zu können (Apg. 20, 29)[3]. Diese besitzen

---

[1] Vgl. Tholuck a. a. O. S. 389 f. über das pro und contra der handschriftlichen Zeugen. [2] Riegler, Bergpredigt S. 292. Meyer-Weiß u. a.

[3] Cfr. *Hieronymus* ad h. l.: „Specialiter de haereticis intelligendum est." Ebenso fast die gesammte ältere und neuere katholische Exegese.

als Hülle „Schafskleider“, d. i. eine äußerliche, durch Worte, Gebärden und den ganzen Habitus zur Schau getragene, der wahren nachgeäffte Frömmigkeit sowie die Geschicklichkeit, sich bei den bethörten Mitmenschen durch angenehm klingende, wenn auch lügnerische Worte einzuschmeicheln, — ein Charakteristicum der falschen Propheten schon in alttestamentlichen Tagen (Jer. 6, 14 f.; 23, 17 ff. Ez. 13, 10 ff.)[1]. Allein trotz dieser den Arglosen leicht täuschenden Maskirung können nach Christi Verheißung die Träger der Maske sehr bald als „reißende Wölfe“, d. i. als seelenmörderische Verführer, erkannt werden aus ihrer sittlichen Bethätigung.

Wie nämlich schon im Alten Bunde die Pseudopropheten durch ihre Gewinnsucht und Hinterlist, durch ihre Wollust und Ungerechtigkeit (Jer. 6, 13; 23, 14. Ez. 13, 19. Mich. 3, 5) sich als das verriethen, was sie innerlich waren, so werden und sollen auch im Neuen Testament Lebenswandel und sittlich gute oder böse Werke das Hauptkriterium sein, um wahre Propheten von falschen zu unterscheiden, da nach allgemeiner Erfahrung ein sittlich gutes oder böses Werk sich mit ähnlicher Nothwendigkeit als das Product des guten oder bösen Innern darstellt, wie eine gute oder schlechte Frucht nothwendig das Product des guten, d. i. gesunden, oder schlechten, d. i. faulen, morschen Baumes ist. — Somit ist wenigstens für die Dauer eine Täuschung des zum Abfall von Christus und seinem Reiche Versuchten fast undenkbar, — eine tröstliche Wahrheit, welche durch die Wiederholung derselben Zusage in V. 20 noch mehr bekräftigt wird. Der lähmenden Furcht und Entmuthigung, welche manchen Zuhörer wegen dieser zweiten Warnung vor den Schwierigkeiten des messianischen Heilsweges ergreifen konnte, ward also in beruhigender, liebevoller Weise vorgebeugt.

V. 19, der eine allgemeinere Wahrheit ausspricht, ist doch in die obige Beweisführung parenthetisch eingefügt, um sofort den Schluß nahezulegen, daß vor allen anderen Menschen die falschen Propheten den Mangel an guten Werken einst schwer werden büßen müssen, wie denn auch bereits die alttestamentlichen heiligen Bücher dieselben mit Tod, Verderben und anderen Strafen bedrohen (Deut. 18, 20. Mich. 3, 6. Jer. 23, 15; 29, 31 f. Ez. 13, 8 ff.). Dieser Ausspruch ist also durch-

[1] Manche Interpreten, z. B. Pölzl, deuten die „Schafskleider“, die Lammesnatur urgirend, speciell nur von der scheinbaren Unschuld und Sanftmuth der falschen Propheten. Schegg versteht darunter die Blendwerke von Zeichen und Wundern. Beide Bestimmungen sind aber sicherlich zu enge, da die Pseudopropheten sich noch zahlreicher anderer Mittel bedienten und bedienen, um ihre bösen Absichten zu verhüllen.

aus nicht eine störende „Randglosse", welche von fremder Hand aus der Täuferrede (Matth. 3, 10) hier eingeschaltet wurde[1], und zwar verdient er diese kritische Verdächtigung um so weniger, als er zugleich den passenden Uebergang bildet zu der dritten und letzten Warnung Christi für die den messianischen Heilsweg Betretenden und darauf Fortschreitenden, zu der Warnung vor Selbsttäuschung. Um auch vor dieser gefährlichen Klippe seine Getreuen zu bewahren, sprach nämlich der Herr:

7, 21. Nicht jeder, der zu mir spricht: „Herr, Herr!" wird in das Himmelreich eingehen, sondern wer den Willen meines himmlischen Vaters thut.

22. Viele werden zu mir an jenem Tage sprechen: „Herr, Herr! Haben wir nicht in deinem Namen prophezeit und in deinem Namen Dämonen ausgetrieben und in deinem Namen viele Wunder gewirkt?"

23. Und alsdann werde ich ihnen offen erklären: „Niemals habe ich euch gekannt, weichet von mir, ihr Uebelthäter!"

Wenn jemand den von Christus in seiner Predigt kundgegebenen beschwerlichen Weg zum messianischen Reiche richtig erkannt, zu betreten angefangen und selbst durch falsche Propheten in seiner Pilgerschaft sich nicht hat irre machen lassen, so kann er doch wohl noch zuweilen, ermattend in der Ausübung der göttlichen Vorschriften, meinen, wenn er nur in seinem Bekenntnisse zu Christus nicht wanke, so werde er schon dieserhalb des ewigen Lohnes im verklärten messianischen Reiche nicht verlustig gehen. Allein das wäre eine arge Selbsttäuschung! Nur denjenigen wird vielmehr die Seligkeit des Messiasreiches in seiner Vollendung, d. i. im „Himmelreiche" zu theil, welche ihren Glauben an Christus auch fortgesetzt sittlich bethätigen durch gute Werke, mit anderen Worten, welche „gute Früchte" bringen oder den Willen des himmlischen Vaters erfüllen.

Diese allgemein giltige Regel erleidet selbst um derjenigen willen keine Ausnahme (V. 22), welche sich nach ihrem Eintritt in das messianische Reich außerordentlicher Geistesgaben, z. B. der Prophetie, der Gewalt über die Dämonen und der Wundergabe erfreuen, dabei aber die Ausführung der eigentlichen messianischen Reichsbürgerpflichten vernachlässigen[2]. Sie haben die ihnen zum Nutzen ihrer messianischen

---

[1] So nach Neander, de Wette, Meyer u. a. Ibbeken a. a. O. S. 209.

[2] Gleich dem hl. Augustinus, De sermone II, 54, sehen noch viele neuere Interpreten in den V. 22 f. Erwähnten die schon V. 15 ff. geschilderten „falschen Propheten". Mit

Mitbürger verliehenen Gnaden (gratiae gratis datae) nicht benutzt zur eigenen Vervollkommnung und Heiligung, bleiben also vor Gottes Angesicht „Uebelthäter"; wie denn bekanntlich auch der hl. Paulus mit Rücksicht auf die den Korinthern so zahlreich verliehenen Charismen (1 Kor. 13, 2) erklärte: „Und wenn ich allen Glauben hätte, so daß ich Berge versetzen könnte, hätte aber die Liebe nicht (welche sich nach 1 Kor. 13, 4 ff. in guten Werken bethätigt), so wäre ich nichts." — Die Gefahr einer verhängnißvollen Selbsttäuschung war somit vom neutestamentlichen Gesetzgeber unter Berücksichtigung auch der blendendsten versuchlichen Situationen auf das deutlichste ausgemalt und eben dadurch möglichst unschädlich gemacht; denn iacula, quae praevidentur, minus feriunt[1].

Die Wahl des Wortes „Herr" als Anrede (V. 21 f.) enthält gemäß Ps. 110, 1 die Anerkennung der hohen messianischen Würde Jesu. Er selbst billigt diese respectvolle Bezeichnung seiner Person ausdrücklich (Joh. 13, 13 f.). Die Verdoppelung des Anredewortes offenbart zudem eine Steigerung des Affectes, womit die Betreffenden sich zu Christus bekennen wollen. Trotz alledem bleibt ihnen die Himmelspforte verschlossen, wenn nicht dem gläubigen Worte sich auch die getreue Erfüllung der messianischen Reichsgesetze zugesellt.

Jener „Tag", an welchem die vorgeblichen und wirklichen Bürger des Messiasreiches Rechenschaft über ihr Verhalten ablegen müssen, ist nach constantem biblischen Sprachgebrauche der Tag des allgemeinen Weltgerichts (Joel 3, 4. Mal. 3, 17. Röm. 13, 12. Hebr. 10, 25). Von allen Seiten als Richter über die Lebendigen und die Todten anerkannt wird dann Christus feierlich erklären, wen er als den Seinigen erkennt, d. i. liebevoll anerkennt (Joh. 10, 14), und somit in sein alsdann vollendetes Reich aufnimmt, und wen er andererseits, weil es demselben an guten Werken mangelt, stets unter die Uebelthäter gezählt hat und deshalb jetzt als ihm „unbekannt" von sich weisen muß.

Und so entfaltet sich denn die Autorität der Person Jesu Christi, die schon in den einzelnen Vorschriften der Bergpredigt mehr und mehr hervorgetreten war, bei dem Abschlusse des Ganzen plötzlich riesengroß vor den erschütterten Zuhörern. Wohl schließt auch der alttestamentliche Gesetzgeber seinen Gesetzescodex mit Verheißungen des Segens und

Unrecht. Von letzteren durfte kaum gesagt werden, daß sie „im Namen" Christi, d. i. unter Anrufung und in Kraft dieses Namens (vgl. Apg. 3, 6), ihre Wunder vollbringen. In dieser Weise konnten wohl nur wirkliche Anhänger Christi auftreten, die aber leider, wie oben gezeigt, ihre eigene Heiligung gleich dem Apostel Judas versäumten.

[1] *Gregorius Magn.*, Hom. 35 in Evang.

mit Warnungen vor furchtbaren Strafen, welche an dem erwählten Volke, je nach dessen Gehorsam oder Ungehorsam, von Gott würden ausgeführt werden (Lev. 26, 1 ff. Deut. 27; 28; 29); hier jedoch tritt mit überirdischer, richterlicher Majestät umkleidet Christus selbst, als der Herr über Leben und Tod, am Schlusse seiner Reichspredigt unmittelbar vor die zur Theilnahme am messianischen Reiche Berufenen. Von heiligem Schauer mußten darum alle ergriffen werden, als der Herr nunmehr, anknüpfend zunächst (οὖν) an die letzte Warnung, aber zugleich auf die ganze Summe der vorgeschriebenen messianischen Reichsbürgerpflichten zurückweisend, seine Predigt mit dem tiefernsten, prophetischen Entweder — Oder schloß:

7, 24. Jeder nun, der diese meine Worte hört und sie thut, — ich werde ihn gleichmachen einem klugen Manne, der sein Haus auf den Felsen baute.

25. Und es goß herab der Regen, und es brachen herein die Ströme, und es wehten die Winde und stürmten wider jenes Haus; doch es fiel nicht, denn gegründet war es auf den Felsen.

26. Und jeder, der diese meine Worte hört und sie nicht thut, wird gleichgemacht werden einem thörichten Manne, welcher sein Haus auf den Sand baute.

27. Und es goß herab der Regen, und es brachen herein die Ströme, und es wehten die Winde und stießen wider jenes Haus, und es fiel und sein Fall war groß.

Christus sagt nicht, daß, wer seine Worte höre und sie befolge resp. nicht befolge, „vergleichbar" sei einem klugen resp. thörichten Manne; denn ὁμοιώσω (ὁμοιωθήσεται) ist reines Futurum wie ὁμολογήσω in V. 23. Er sagt auch nicht, daß er den Betreffenden erst am Gerichtstage einem klugen resp. thörichten Manne „vergleichen" oder „gleichmachen" werde. Vielmehr findet jene Identificirung und somit auch das wirkliche „Gleichwerden", ganz ähnlich wie es in 6, 8 verlangt wird, sofort statt bei und mit der Stellungnahme der Betreffenden zu den göttlichen Vorschriften. Christus wendet dem Hörer und Vollbringer seiner Worte unverzüglich seine Gnade zu, so daß dieser, einem wahrhaft klugen Manne „gleichgemacht", die mannigfachsten Prüfungen des Lebens siegreich überwinden, am Gerichtstage unversehrt aus seinem Lebensgebäude heraustreten und so eingehen kann in die verklärte messianische Gottesstadt; wogegen der dem göttlichen Worte energielos

und unthätig Gegenüberstehende, hierdurch eo ipso einem thörichten Manne gleichgeworden[1], jene Prüfungen nicht bestehen kann, sondern am Gerichtstage unter den Trümmern seines Lebensgebäudes begraben und somit vom Himmelreich ausgeschlossen wird.

Der Gerichtstag ist gemäß dem zu V. 22 Bemerkten, wie auch im Sinne des hier sprechenden Richters der ganzen Menschheit, allerdings zunächst der Tag des allgemeinen Weltgerichts; doch ist das dem einzelnen Menschen bei seinem Tode bevorstehende besondere Gericht, als eine gewisse Anticipation jenes „Tages“, in denselben eingeschlossen zu denken. Danach sind die in V. 25 und V. 27 so herrlich geschilderten Wetterstürme vor allem wohl das Bild der Wehen und Bedrängnisse, von denen nach Christi und des hl. Paulus Weissagung alle Völker vor dem großen Entscheidungstage werden heimgesucht werden (Matth. 24, 6 ff. 1 Kor. 7, 26. Gal. 1, 4), nicht minder aber auch das Bild der körperlichen und geistigen Leiden, Kümmernisse und Versuchungen, die den einzelnen bis zu seinem Tode treffen[2]. — Das Bild an sich ist vom Herrn mit glühenden Farben gemalt, die jedoch der furchtbaren Gewalt, womit die Gewitterstürme im Orient nicht selten dahinbrausen, genau entsprechen (Job 1, 19)[3]; wie denn überhaupt der Schluß der Bergpredigt, auch nur unter dem rein oratorischen Gesichtspunkt betrachtet, zu dem Großartigsten und Wirkungsvollsten gehört im ganzen Gebiet der Beredsamkeit[4].

* * *

Der Eindruck, den die Rede des Herrn auf alle Zuhörer machte, war ein überwältigender. Denn „als Jesus diese Worte vollendet hatte“, so schließt der hl. Matthäus seinen Bericht (7, 28 f.), „da erstaunte die Volksmenge über seine Lehre. Denn er lehrte sie wie einer der Macht-

---

1 Man beachte die Wahl des wohlbezeugten activischen ὁμοιώσω in V. 24 gegenüber dem passivischen ὁμοιωθήσεται in V. 26. Christus selbst bemüht sich gleichsam um den getreu Mitwirkenden; der durch seine Unthätigkeit Fehlende wird wie von dritter Hand abgethan. Einzelne ältere Handschriften (Sin., B u. a.) lesen allerdings auch in V. 24 ὁμοιωθήσεται, doch offenbar als Correctur, um die Anakoluthie daselbst zu entfernen.

2 Fast die gesammte ältere Exegese trägt nur die letztere Deutung vor. Cfr. *Hieronymus* ad h. l.: „Pluvia ista diabolus est. Flumina omnes Antichristi, qui contra Christum sapiunt. Venti spirituales nequitiae in caelestibus (Ephes. 6, 12).“ *Cornelius a Lapide*: „Pluvia, venti, flumina sunt quaevis adversitates et tentationes tum a mundo, tum a carne, tum a daemone ingruentes.“ Nach Maldonat sind Regen, Sturm u. s. w. die Schrecknisse des Gerichtstages selbst.

3 Ebers, Durch Gosen zum Sinai S. 431 ff.

4 Aberle bei Schanz a. a. O. S. 245.

vollkommenheit hat, und nicht wie ihre Schriftgelehrten". — Und in der That, sowohl nach ihrer Form wie nach ihrem Inhalte bewegte sich die Predigt des Herrn auf einer Höhe, welche alles, was dem Volke bisher von seinen rabbinischen Lehrern geboten worden war, weit überragte. Bald mild und tröstlich klingend, bald strenge, warnend und drohend, setzten seine Worte die verschiedensten Saiten des menschlichen Herzens in Schwingung; ihr Inhalt aber gab sich klar und bestimmt nicht bloß als eine Correctur menschlicher Schulweisheit, sondern sogar als eine Vertiefung und Vervollkommnung der alttestamentlichen Offenbarung kund. Nehmen wir hinzu, daß in einem so wichtigen Momente wie eben diesem, in welchem der Herr zum erstenmal die Magna charta seines Reiches aufrollte, sicherlich auch ein Schimmer jener übernatürlichen Majestät seine hehre Persönlichkeit umfloß, welche ab und zu schon vor seiner Auferstehung die unscheinbare Hülle seiner Knechtsgestalt durchbrach (Matth. 8, 26 f. Luc. 5, 8 f. Joh. 18, 6), so werden wir es mehr als begreiflich finden, daß in den meisten Zuhörern schon jetzt die feste Ueberzeugung Wurzel faßte, hier habe in unverkennbarer höherer Vollmacht oder Machtvollkommenheit (*ἐξουσία*)[1] ein Größerer gesprochen, als ein gewöhnlicher jüdischer Schriftgelehrter: das sei kein anderer, als ein oder der Prophet, in dessen Mund nach Mosis Weissagung Gott seine eigenen Worte legen wollte (Deut. 18, 18 f.), ja, es sei der Messias selbst, der in der Fülle der Zeit als „Lehrer der Gerechtigkeit" in die Welt kommen sollte, um ein geistiges Reich voll der Gnaden zu stiften für die gesammte Menschheit! (Joel 2, 23; 3, 1 ff.)

[1] Nach *Grimm*, Lexic. s. h. v. ist *ἐξουσία* nicht bloß die potestas virium, hier also die vis und gravitas der Rede Jesu, sondern auch die potestas auctoritatis, d. i. die göttliche Vollmacht, in der Christus sprach. Letztere Bedeutung wiegt an unserer Stelle vor. Cfr. *Hieronymus* ad h. l.